WHEATON COLLEGE
LIBRARY
NORTON, MASS.

WITHDRAWN

SMITH COLLEGE FIFTIETH ANNIVERSARY PUBLICATIONS

LA PENSÉE
DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

SMITH COLLEGE FIFTIETH ANNIVERSARY PUBLICATIONS

Sophia Smith and the Beginnings of Smith College, by Elizabeth Deering Hanscom and Helen French Greene. Based upon the Narrative of John Morton Greene.

The Study of Music in the American College, by Roy Dickinson Welch.

Ben Jonson's Art: Elizabethan Life and Literature as Reflected Therein, by Esther Cloudman Dunn.

Bibliography of the North American Hemiptera-Heteroptera, by Howard Madison Parshley.

The Salamanders of the Family Plethodontidae, a Study in Ecological Evolution, by Emmett Reid Dunn.

The Plantation Overseer as Shown in His Letters, by John Spencer Bassett.

The Morphology of Amphibian Metamorphosis, by Inez Whipple Wilder.

The Short Story in Spain in the XVII Century, by Caroline B. Bourland.

Jean-Jacques Rousseau, Essai d'Interpretation Nouvelle, by Albert Schinz.

LA PENSÉE

DE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ESSAI D'INTERPRÉTATION NOUVELLE

PAR

ALBERT SCHINZ

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE
PROFESSEUR DE LITTÉRATURE FRANÇAISE À SMITH COLLEGE
(NORTHAMPTON, MASSACHUSETTS)

EN DEUX VOLUMES

VOL. I

J'ai toujours pensé qu'il faut prendre dans l'écritoire de chaque auteur l'encre dont on veut le peindre.

SAINTE-BEUVE (*Mes Poisons*, p. 126)

NORTHAMPTON, MASS.

SMITH COLLEGE

1929

TOUS DROITS RÉSERVÉS

WHEATON COLLEGE LIBRARY
NORTON, MASS

145875

A MES COLLÈGUES DE LA SECTION D'ÉTUDES
FRANÇAISES ET A MES ANCIENNES
ÉTUDIANTES

En souvenir de quinze années de collaboration charmante
Au cours desquelles il est né
Ce livre est dédié

A. S.

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage représente le résultat de longues années de méditation. Deux fois déjà l'auteur croyait être arrivé à chef, lorsque les circonstances — la guerre mondiale entre autres — le forcèrent à remettre la publication. Il offre ici une troisième remise sur le métier.

Ce n'est guère la façon aujourd'hui de procéder avec tant de précaution ; on ne peut plus dire comme autrefois *scripta manent* ; comme tout le reste en notre vie contemporaine, l'imprimé est fugitif. Mais, c'est une raison qui nous autorise peut-être à demander à ceux qui nous feront l'honneur de prendre connaissance de ces pages, de ne pas les juger après les avoir parcourues à la hâte seulement.

Allons jusqu'au bout de notre confession. Nous avions espéré faire œuvre originale et non seulement œuvre d'historien dans le domaine de la philosophie. La vie — brutalement, comme toujours — en a décidé autrement ; et par exemple, les devoirs harassants d'une carrière professorale aux États-Unis d'Amérique, ont frustré nos ambitions. Ce livre sera celui que nous laisserons comme celui des années de notre maturité... Mais, après tout, beaucoup des problèmes examinés par Rousseau étaient ceux qui déjà sollicitaient notre attention ; et peut-être aurons-nous autant de chances — ou davantage — de les voir considérés sous le jour qui nous paraît le vrai, si nous les présentons sous l'égide de cette grande ombre ; car Rousseau continuera sans doute à être en quelque sorte au point de départ de telles discussions pendant bien des années encore. C'est ainsi que la question des rapports entre la

pensée philosophique proprement dite et la pensée pragmatique tel que nous l'avions étudiée dans notre volume *Anti-Pragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale* (Alcan, 1909) est de la plus haute importance pour la compréhension de Rousseau ; elle est au fond de la plupart des malentendus qu'a suscités l'œuvre inspiratrice du philosophe de Genève (1).

Albert Schinz.

(1) Parfois de longs extraits d'articles parus ces dernières années dans la *Revue philosophique*, la *Revue d'Histoire littéraire de la France*, la *Revue du XVIII^e siècle*, le *Mercure de France*, et la *Revue du moise* ont été incorporés ici.

LA PENSÉE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

INTRODUCTION

> La plus puissante des influences qui se sont exercées sur l'esprit humain depuis Descartes, de quelque manière qu'on la juge, est incontestablement celle de J.-J. Rousseau.
>
> H. BERGSON (*La Philosophie*, p. 11).

LA MODERNITÉ DE ROUSSEAU

I. — La modernité prouvée : 1. Par les attaques, jamais discontinuées, contre lui. 2. Par une formidable littérature rousseauiste. 3. Le vrai Rousseau et le Rousseau de la tradition.

II. — Les causes le plus souvent invoquées pour expliquer l'action de Rousseau sur ses contemporainset sur la postérité, et l'insuffisance de ces explications : 1. L'art de Rousseau. 2. La personnalité de Rousseau. 3. Rousseau novateur.

III. — Deux observations qui serviront de point de départ à une nouvelle interprétation. 1. Un facteur négligé : l'état des esprits en Europe au moment où parut Rousseau. 2. Les commentateurs amenés à souligner de plus en plus un manque fondamental de cohésion philosophique chez Rousseau.

I

§ 1. Les travaux des érudits des dernières décades ont révisé ou confirmé, en tout cas renouvelé entièrement, peut-on dire, nos vues sur la plupart des grands écrivains : Rabelais, Ronsard, Montaigne, Pascal, Racine, Voltaire, Chateaubriand, Vigny, Hugo... En ce qui concerne Rousseau, on a à peu près piétiné sur place.

Est-ce que Rousseau serait mort ? — nous voulons dire, est-ce que l'œuvre de Rousseau n'aurait rien qui pût encore solliciter notre attention ? C'est juste le contraire. De tous les grands écrivains de France, il est le plus vivant. Bergson le proclamait il n'y a pas longtemps : « La plus puissante des influences qui se sont exercées sur l'esprit humain depuis Descartes, de quelque manière qu'on la juge, est incontestablement celle de J.-J. Rousseau » (*La Philosophie*, p. 11).

Ils sont légion, il est vrai, ceux qui ont voulu le proclamer mort (1) ; depuis cet abbé Cajot, digne précurseur de nos fureteurs modernes, lequel ne voyait en Rousseau qu'un plagiaire, à la fois formidable et minutieux, et qui se faisait fort de « réduire à rien la collection de ses œuvres », et alors « tout était fini, on ne parlait plus de J.-J. Rousseau » ; — en passant par Nisard, écrivant à la veille de la Révolution de 1848 : « Plus célèbre un moment que Montesquieu et non moins populaire que Voltaire, J.-J. Rousseau a le plus perdu avec le temps », et « il a le plus perdu parce que c'est à lui que la mode a le plus prêté » ; — et jusqu'à ce fanatique, L. Moreau, qui voulait persuader, aux autres et à lui-même, que Rousseau « diminue chaque jour, comme penseur et comme écrivain ; ses erreurs vivent sans doute, mais la mort gagne ses écrits »... Moreau vaticinait à la veille justement d'une nouvelle mêlée dont le fracas n'a pas cessé et dont Rousseau est sorti sinon grandi, au moins augmenté. C'est que ces oraisons funèbres passionnées ne furent jamais, il est à peine besoin de le dire, que des certificats de vitalité. On constate la mort, on ne la prouve pas. Qui songerait à écrire de gros volumes pour enterrer le fétichisme ? En effet, l'abbé Cajot déjà était obligé de substituer subrepticement à cette thèse que Rousseau n'exis-

(1) Sans compter même ses ennemis personnels, comme Grimm et Diderot, qui avaient un intérêt trop évident à assurer à ceux qui se fiaient à leur parole, que Rousseau était mort-né. Ou, encore, comme Voltaire : « Jean-Jacques n'est bon qu'à être oublié ; il sera comme Ramponneau qui a eu un moment de vogue à la Courtille ; à cela près que Ramponneau a eu cent fois moins de vanité et d'orgueil que le petit polisson de Genève » (Cité FAGUET, *Vie de Rousseau*, 1911, p. 346).

tait pas, ou était mort, cette autre que Rousseau *devrait* être mort : c'était « un détracteur des lois, l'ennemi du bon ordre », n'ayant produit « rien de véritablement utile à la patrie ». De même Moreau : Rousseau ne *devrait* plus être considéré comme vivant puisqu'il était l'auteur « d'idées malfaisantes » et « d'inspirations honteuses », parce qu'il était coupable d'avoir commis « le forfait de la plume », d'avoir professé « le mépris de la vérité », répandu « le goût dépravé du sophisme » ; qu'il n'était « qu'un raisonneur perpétuellement déraisonnable » tout en faisant des « simagrées d'indépendance altières », avec une « attitude de charlatan », du reste homme « abject », « faux », « ivre de cette corruption » contre laquelle il « hurle ».

Et depuis Moreau ces anathèmes, gages de vitalité, n'ont fait que se multiplier :

« C'est en vain qu'on se dit que cet homme est fou d'une folie croissante et caractérisée... On sent que l'âme de l'auteur a toujours été vile et l'on éprouve une sorte de satisfaction à reconnaître qu'avec tout son talent, l'écrivain n'est pas parvenu à déguiser entièrement sa vulgarité native » — écrit Ed. Schérer (1887).

« Rhéteur » ; impossible « à prendre au sérieux » ; n'ayant « qu'un souci, le succès, c'est-à-dire la réputation et l'argent », — écrit A. Espinas (1895).

« C'est la part d'absurdité qui est dans son œuvre qui a permis à Rousseau d'exercer sa prodigieuse influence » — écrit J. Lemaître (1906).

« Ne s'exhale-t-il pas de toutes ces fantaisies, une odeur de cadavre ? » — demande Lasserre (1907).

« Particulariste, borné, intolérant, d'un égoïsme féroce » ; « l'auteur d'une comédie perpétuelle » ; le « salarié de l'apostasie » ; « fourbe », « sycophante », aux « procédés de charlatan et de théologien » — s'indigne A. Dide (1911).

Rien de plus révélateur que le déchaînement de fureur à l'occasion du bi-centenaire de 1912. Le « criminel Rousseau » (*der Frevler Rousseau*) écrit simplement l'Allemand Fryman. « Enchanteur », « extravagant musicien de grandes symphonies », ironise M. Barrès. « Infirme moral » reprend avec une

pitié indignée Bourget, et qu'on ne devrait penser à célébrer « que dans les préaux de la Salpêtrière, de Bicêtre ou de Sainte-Anne ». « L'ennemi de la France » (Charles Maurras), « le chien savant (Dollfus) ; « Le fou et le singe » ; « Le Chienlit » (L. Daudet). Et le numéro du 25 juin 1912 de la *Revue Critique des Idées et des Livres* est consacré tout entier à maudire Rousseau.

Après 1912 il y eut comme une trève ; mais elle ne fut pas longue. Et jamais l'esprit Rousseauphobe ne fut plus violent qu'en ces dernières années :

« Plat personnage », « plébeien mal né et mal élevé », « autodidacte », « un irrégulier et un malade », « un protestant et un métèque », « cuistre genevois » (E. Ponthot, *Revue soc. et catholique*, févr.-mars 1920).

« Esprit nébuleux et faible » ; « Forces ténébreuses », par opposition à Dante « puissance de lumière » ; « Cœur lâche » ; « Le plus pernicieux et le plus influent des mauvais maîtres » (Jean Carrère, *les Mauvais Maîtres*, 1922).

« Pervertisseur prodigieux » ; « Laquais de Génie », à qui nous devons « ce cadavre d'idées chrétiennes dont l'immense putréfaction empoisonne aujourd'hui l'univers » (Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*, 1925).

Producteur de « sophismes monstrueux », « corrupteur de conscience », et « déshumanisant l'homme » ; — « L'homme que les Allemands glorifiaient comme principal inspirateur de la Kultur » ; — Celui qui « abandonne ses cinq enfants et qui a une affection inouïe (*unspeakable*) pour son chien » ; — « Glorificateur de l'instinct » ; — animé de cette sorte de sincérité « dont les meilleurs exemples se trouvent dans les asiles de fous » (Babbit, *Democracy and Leadership*, 1924).

Inutile donc d'insister.

Je saute vingt bouquins pour en trouver la fin
Et je me sauve à peine au milieu du jardin.

Terminons par ces mots cueillis récemment dans une revue pourtant large d'esprit, *Le Mercure de France*, 15 mars 1923, et signés Émile Magne : « Le grand brigand, le mauvais génie

à qui nous devons tous nos maux, continue à verser son poison dans nos âmes et nos veines. Des gens d'esprit orné sont encore assez fous pour s'intéresser à ses doctrines et pour chanter ses louanges ».

Nous n'avons pas parlé des médecins, qui, eux du reste, en général n'ont pas manqué de sympathique compréhension (nous aurons a en dire quelque chose plus loin), mais dont l'influence s'est manifestée néfaste malgré eux ; le seul fait que des médecins s'occupaient si souvent de Rousseau faisait penser à bien des gens qu'il s'agissait d'un cas suspect et grave ; — sans compter que les termes parfois formidables dont ils se servent trahissent souvent leur pensée aux yeux de ceux qui sont peu au courant du langage de la profession. Et les rousseauphobes ne se sont pas privés d'exploiter ces dispositions du public.

D'autre part, nous ne voulons mentionner que pour montrer que nous n'ignorons pas leur existence ceux qui passent trop nettement les bornes de l'équité. Mais nous refusons de les prendre tout à fait au sérieux. Nous serions tenté de faire rentrer dans cette classe, M. Ernest Seillière lui-même, membre de l'Institut, et qui depuis 1908 n'a jamais cessé ses imprécations contre le « charlatan » Rousseau, le « crâne embaumé », et « l'apôtre de l'Impérialisme irrationnel ». Un de ses derniers livres, *Jean-Jacques Rousseau*, (Garnier, 1921) résume toutes ses précédentes attaques et y ajoute. C'est effroyable. On doit souhaiter, pour la mémoire de Rousseau, que ce livre soit beaucoup lu ; car, le parti pris — sans parler de l'absence parfait d'esprit chevaleresque vis-à-vis de celui qu'on définit comme un malade — est si évident que la victime ne pourra qu'en profiter dans l'esprit du lecteur. Les méthodes employées sont fort simples : On fait un diagnostique du malade, par analogie, et on prouve que Rousseau était un dégénéré par le même genre d'arguments que celui auquel avait recours le Dr Binet-Sanglé pour prouver que Jésus-Christ était fou. On puise ses munitions de préférence dans les *Confessions* et dans les *Dialogues* — les premières devant être interprétées avec les plus grandes précautions (dont M. Seillière ne se

soucie pas trop), les seconds que très peu de gens lisent et dont l'action sur la postérité est donc très relative. On avise aussi le moyen le plus commode qui soit, en acceptant le témoignage de Rousseau toutes les fois que ce témoignage le condamne et en refusant le témoignage de Rousseau (comme hypocrite) toute les fois que ce témoignage parlerait en sa faveur ; de même M. Seillière prend pour accordé en quelque sorte que toutes les fois que Rousseau parle de vertu, il ne dit pas sa pensée, et qu'ainsi la « partie rationnelle » de *La Nouvelle Héloïse* — les deux tiers au bas mot — contient des lettres « aux *prétentions* moralisatrices » seulement (p. 106 ; voir aussi p. 25 de ses *Etapes du Mysticisme passionnel*, 1919), et où le Rousseau condamnant Saint-Preux « ne parle que du bout des lèvres », et sans désirer qu'on le « prenne au sérieux ». Peut-on « prendre au sérieux » de tels procédés ?

Veut-on de l'Inquisition ? Voici l'abbé Théodore Delmont, dans son *J.-J. Rousseau d'après les derniers travaux de la critique et de l'histoire* (Lille, 1892) ; très bien renseigné d'ailleurs, il conclut dans le sens de la tradition catholique la plus exaltée. « La vie de Jean-Jacques est faite depuis son enfance jusqu'à 38 ans d'une odyssée aventureuse et des *polissonneries d'un vaurien* ; de 38 jusqu'à 50 ans des passions les plus viles et de l'incommensurable orgueil d'un parvenu *plébéien d'origine, resté peuple au sens fâcheux du mot* ; depuis 50 jusqu'à 66 ans des accès délirants d'une lypémanie douloureuse, d'une folie raisonnante, provoquée hélas ! par des vices et des passions qui ne peuvent avoir droit qu'à la pitié... » L'homme Rousseau est « un vilain sire », à peine supérieur à Voltaire ; l'œuvre de Rousseau est « essentiellement paradoxale et malsaine ».

Et voici l'ouvrage de C. Lecigne, docteur ès Lettres, professeur des lettres françaises aux Facultés libres de Lille, *Le Fléau romantique* (Paris, Lethellieux, 1909). L'*Imprimatur* est donné par H. Odelin, Vic. gén. à Paris. L'auteur part de la définition de Gœthe : « J'appelle le classique ce qui est sain, et le romantique ce qui est malade ». Or, « il faut remonter jusqu'à J.-J. Rousseau. Le mal romantique, on va le voir dans la

hideur originelle. Tares physiologiques, tares intellectuelles, tares morales, toutes les tares y sont... Fou... Monstre jusque vers l'âge de trente ans... » qui va tout pourrir. « Otez à Jean-Jacques Rousseau son éloquence, son souffle, ses images, tout ce décor fastueux des couleurs et des attitudes, il ne reste qu'un résidu *affreux*, — amas de corruptions d'où s'exhalent des odeurs de mort... il y a le délire... il y a le cauchemar d'orgueil et la synthèse de tous les vices du romantisme ». M. Seillière et M. Babbitt seraient jaloux des épithètes savoureuses que ce fils de l'Église prêchant la religion de la charité a su collectionner contre Rousseau. Sa violence n'a d'égale que sa candeur, car il répète à chaque pas : Je ne comprends pas : — Alors que vaut le jugement ?

Un autre exemple de fanatisme — aussi poussé qu'inoffensif — est celui de C.-A. Fusil. Dans *Rousseau, juge de Jean-Jacques ou la Comédie de l'Orgueil et du Cœur* (Plon, 1923, VII, 335 p.). Faut-il avoir assez peur du spectre de Rousseau pour se laisser aller à écrire des livres pareils ? et pour avoir la naïveté d'aller dire encore au public intelligent : Pendant un siècle et demi le monde s'est trompé ; mais moi, professeur dans quelque lycée, j'ai lu pour la première fois Rousseau avec intelligence et je vais vous le révéler : « Aujourd'hui après avoir relu Rousseau la plume à la main, nous avons vu clair dans cette confusion. Sans autre préoccupation, ni tentance extérieure, nous avons étudié l'homme, et nous l'avons jugé mauvais. Voilà tout ! » — Hé, oui ! Voilà tout ! M. Fusil a trouvé Rousseau mauvais : Et après ? Toutefois M. Fusil a rendu un service : Quand on voudra démontrer jusqu'où peut aller, non la passion — car la passion peut rester intelligente même en déformant les réalités — mais jusqu'où peut aller la candeur, on lira M. Fusil. Il pratique le plus souvent la même méthode que M. Seillière : Quand Rousseau écrit des phrases qui correspondent à l'idée que M. Fusil s'est faite de sa victime, il estime que le texte vaut très bien ; mais quand Rousseau dit des choses que M. Fusil lui-même trouve fort bonnes, alors c'est que Rousseau est « un faux bonhomme ». On conçoit où l'on aboutit de cette façon : Comme on ne peut

nier que Rousseau exprime tout de même certaines choses excellentes, il en résulte que plus Rousseau a raison, plus il est détestable aux yeux de M. Fusil, — car plus il est faux bonhomme.

Veut-on un exemple encore où l'impertinence prend sa source dans ce qu'on ne peut appeler cette fois que de l'incompréhension. Voici un article de M. Francis Waterhouse qui a paru dans *Publications* of *the Modern language Association of America* (mars 1922, pp. 113-127) : « An Interview with J.-J. Rousseau ». L'auteur, professeur à l'Université du Texas cite une « *Selbstbiographie* » d'un Allemand, Christian Felix Weisse, « minor poet » et « Hofmeister » chez le comte von Geyerberg. Le volume cité est à la Bibliothèque de l'Université Harvard. Ce Weisse a rendu visite à Rousseau à Montmorency, en 1760. L'article se compose de deux pages et demie d'entrevue et de *onze pages* de commentaires. C'est bien malheureux. L'interview sans être en rien révélateur, n'est pas sans quelque intérêt. Mais les commentaires sont faits dans un esprit de dénigrement tellement extraordinaire que l'on comprend difficilement comment un périodique sérieux a pu les accueillir. L'auteur descend à des profondeurs insondables pour prouver que les remarques — du reste toujours banales — que l'on prête à Rousseau, trahissent bien son « génie singulier », c'est-à-dire une âme imbécile et tortueuse. M. Waterhouse est un disciple de M. Babbit. Nous serions surpris tout de même que celui-ci se louât de sa progéniture spirituelle.

Il est juste d'ajouter que ces extravagances ont suscité une réaction dans le camp même qu'on voulait servir et dont elles compromettaient la cause. Rappelons ici un maître —, et des moins suspect sur la matière, qui a pris le parti de se moquer de cette manie de nos contemporains à traiter Rousseau de Turc à More. Nous voulons dire le délicat lettré, et penseur — et ironiste — Henri Bremond, de l'Académie Française.

« Si jamais philosophe a tenté — dit-il — de nous persuader que tout est dans tout, ce fut bien j'imagine l'auteur de ces vo-

lumes, heureusement innombrables [M. de Seillière], où se coudoient presque sans surprise, La Calprenède et Nietzsche, Fénelon et Gobineau, Mme Guyon et George Sand, beaucoup d'autres encore, tous prototypes ou sosies, ou successeurs de Rousseau, tous associés avec lui, paraît-il, à la naissance du monstre à trois têtes — Impérialisme, Mysticisme, Romantisme — de qui sont venus tous nos maux et la fin de l'âge d'or. J'avoue du reste, à ma honte, que cette hydre m'a tout l'air du Loup-Garou. Ou bien, si elle naquit jamais, ce dut être dans un jardin plus antique de quatre mille ans que les Charmettes. Libre à chacun d'appeler Romantisme ce que nous appelions jadis péché originel, mais à ce jeu qu'on laisse donc tranquille le pauvre Jean-Jacques pour ne plus harceler que le vieil Adam » (1).

Ou qu'on lise, dans le même volume, les pages inspirées par les deux volumes de M. Maréchal, *la Jeunesse de Lamennais*, et *La famille de Lamennais* (Perin 1913). L'article commence ainsi :

« Le Romantisme Catholique c'est Lamennais ; Lamennais c'est Rousseau ; Rousseau enfin c'est le Mal ; telles sont les trois propositions où se réduit, en dernière analyse, le gros volume de M. Chr. Maréchal.... Lamennais, selon cet auteur, est un pauvre damné, et c'est la faute à Rousseau « dont le moi sans cesse en révolte ne sera jamais écrasé ». Comme si, continue l'abbé Brémond, Rousseau était le premier et le seul dont le moi n'a jamais été écrasé, comme si le premier romantique n'était pas Adam ? Voyons : « Rousseau par-ci, Rousseau par là ; ce mot revient à toutes les pages du livre... mais de bonne foi, qu'est-ce que le romantisme et Jean-Jacques ont à faire ici ? Ne lui faisons pas cet honneur, Rousseau n'a pas inventé la sensibilité » (p. 50-51) (2).

(1) Plus bas il écrit : « Il me plaît infiniment que M. Seillière rapproche jusqu'à les confondre, Romantisme et Mysticisme. Au lieu seulement de maudire en celui-ci et en celui-là des venins de la même famille, je bénirais plutôt la commune excellence qui les rend très bienfaisants l'un et l'autre ; Romantisme et Mysticisme prenant également leur origine aux sources profondes de notre être dans cette région mystérieuse où s'allume la « docte et sainte ivresse du poète » et où la nature s'offre à la grâce qui l'a prévenue, et qui la prépare à la rencontre de Dieu » (*Pour le Romantisme*, Bloud et Gay, 1923, pp. IX-X).

(2) On voit bien du reste que Bremond n'est pas un fervent de Rousseau en lisant l'essai sur « Sainte-Beuve ou le romantisme impénitent » où il rapproche Saint-Preux de l'Amaury de *Volupté* ; et certes Rousseau n'est pas épargné là !

Un autre cas où l'exagération par trop forte a invité à l'ironie est celui de Maugras ; l'auteur de *Voltaire et Rousseau* (1886) a été arrangé de main de maître par Faguet qui refuse de prendre au sérieux ce « livre ineffable », dans lequel non seulement Rousseau est traité de monstre mais Voltaire de petit saint (*Vie de Rousseau*, 1911 ; p. 271, 345-6 et al.)

Nous le répétons, rien ne prouve mieux l'actualité de la pensée de Rousseau que justement ces anathèmes. Et nous n'avons d'ailleurs qu'un commentaire à offrir sur toutes ces vitupérations : Nous sommes convaincus que le procédé de maudire — ou de bénir — n'est pas le bon. Quand il s'agit du passé particulièrement, les faits se comprennent et ne se jugent point ; et nous allons jusqu'à dire : les idées de Rousseau — dans leur ensemble ou isolées, et aussi bien les idées que souvent *on prête* à Rousseau — pourraient d'ailleurs être mille fois fausses et absurdes, cela n'a qu'une importance secondaire pour l'étudiant d'histoire littéraire dès l'instant où elles ont servi de drapeaux à l'opinion. La seule attitude qui convienne au penser est celle-ci : *Rousseau a été, donc il devait être.* En outre, pour Rousseau, les circonstances sont aujourd'hui les mêmes que dans le passé — elle continuent à l'être ou elles le sont *de nouveau*, et il faut dire encore : Rousseau est, donc il *doit* être ; et il n'est pas digne d'hommes comme Bourget, Barrès, Maurras, Magne, etc. de lancer des injures, de se comporter vis-à-vis d'un écrivain dont on condamne les idées comme l'enfant qui frappe la table à laquelle il s'est cogné. La sagesse, selon nous, consisterait à pénétrer le secret de la bataille royale engagée autour de ce nom, et qui ne veut cesser.

§ 2. La vitalité de Rousseau n'est pas attestée seulement par ces discussions violentes, elle l'est aussi par ce fait que la littérature rousseauiste (1) — même sans compter tous ces écrits

(1) Nous suivrons l'usage, malgré la justesse de cette note de l'abbé Bremond à la p. 48 de son volume *Pour le Romantisme* (Bloud 1925) : « Roussien, rous-

de polémique que nous venons de rappeler — s'est enrichie en ces dernières années au point d'être écrasante (1) ; mais cela encore n'empêche pas notre remarque d'être vraie, que l'interprétation de Rousseau en somme a piétiné sur place.

1° En effet une proportion considérable de ces publications ne sont guère que des travaux d'érudition et de minutie : Rousseau est-il mort naturellement, par suicide, ou assassiné ? Rousseau a-t-il eu des enfants ? Rousseau a-t-il raison contre Hume, ou Hume contre Rousseau ? Les *Confessions* contre les *Mémoires d'Epinay* ou les *Mémoires d'Epinay* contre les *Confessions* ; les femmes qui ont fourni des éléments pour la création de Julie ; — ou de Lord Bomston; Rousseau « Dromomane » ; Rousseau aviateur ; Rousseau « Thanatophobe » ; Rousseau et la prohibition des boissons fermentées ; Rousseau et la paix perpétuelle ; Rousseau anglicisant ; Rousseau et le Roman ; Rousseau plagiaire ; Rousseau Debussyste, Rousseau et le Bolchévisme, etc., etc. Et d'ailleurs nous ne voudrions pas dire non plus que telles de ces recherches ne sont pas utiles, voire indispensables. Il est en certainement de remarquables. Ainsi, concernant la *vie* de Rousseau, celles de Berthoud, sur *Rousseau au Val-de-Travers* ; Rey, sur *Rousseau dans la Vallée de Montmorency* ; E. Rod, sur *L'Affaire Jean-Jacques Rousseau*, Courtois sur *Rousseau en Angleterre*, Foster sur *Rousseau à Paris de* 1770-1778 ; les deux volumes de Buffenoir sur Mme d'Houdetot (1901, 1905) et celui sur la maréchale de Luxembourg (1924) etc. Ou, concernant les *écrits* de Rousseau celles de Morel, sur le *Second Discours*, Brunel, sur la *Lettre à d'Alembert*, Dreyfus-Brisac,

seauisme nous ne devrions plus employer ces mots monstrueux... M. Pierre de Nolhac propose rousselien, rousselisme conforme du moins au génie de la langue ».

(1) Impossible d'aller dans les détails. Nous renvoyons, pour un coup d'œil général, à notre article de *Modern Philology* (Chicago, nov. 1922). « Le Mouvement Rousseauiste du dernier quart de siècle, Essai de Bibliographie Critique (p. 149-170), et à celui de *Modern Language Notes* (Baltimore, nov. 1926) : « Bibliographie critique de Rousseau dans les cinq dernières années » (p. 423-438).

et Vaughan, et Beaulavon sur le *Contrat Social* ; Mornet, sur la *Nouvelle Héloïse* ; Masson sur la *Profession de foi* ; Tiersot sur la musique ; G. Havens, etc. Il n'en reste pas moins vrai que trop souvent dans ces articles et livres d'érudition on ne fait que battre les buissons tout autour du sujet lui-même lequel demeure la *pensée* de Rousseau ; ou bien ce ne sont encore, comme ceux que nous venons de nommer, que des travaux d'approche.

2° Quant aux ouvrages qui abordent l'œuvre de Rousseau du point de vue de la pensée — et nous parlons ici surtout de ceux qui la prennent dans son ensemble — ils demeurent fondamentalement traditionnalistes, ceux des sympathiques ou objectifs, Valette, Bouvier, Ducros, comme ceux des détracteurs, comme Nourisson, Lasserre, Lemaître, Seillière, More, Babbitt, Carrère, Maritain, et comme même ceux de qui l'attitude philosophique et impersonnelle est le moins contestable, par exemple Faguet ou Hoeffding. Ce sont, en somme, les mêmes points de vue qui ont prévalu pendant un siècle et demi, les mêmes appréciations, les mêmes problèmes d'exégèse, exposés avec les mêmes solutions, les mêmes développements d'arguments pour et contre, — et qui, notons-le bien, n'ayant pas satisfait hier ceux qui cherchaient à pénétrer au cœur du mystère, ne sauraient satisfaire aujourd'hui.

§ 3. Et c'est ici que se place une observation très importante. Pas une petite part des polémiques sans fin engagées autour du nom de Rousseau, est due au vague des concepts philosophiques qu'on fait valoir de part et d'autre dans ces discussions. Il paraît étonnant qu'à une époque où on ne peut lire dix lignes sans rencontrer le nom de Rousseau, on se serve presque toujours, sans effort pour en préciser la valeur, de tant de termes indéfinis et usés, de clichés démodés, comme « nature », « raison », « liberté », « vertu », « devoir », « conscience morale », sentiment religieux », etc. L'explication de cet anachronisme — car c'en est un — est d'ailleurs facile à indiquer. Elle se ramènerait en grande partie à une simple tradition de vocabulaire : Rousseau lui-même d'abord s'est servi des

termes philosophiques en cours ; il y a assujetti — de concert du reste avec ses contemporains — sa pensée. Or, lui le premier, il eût dû être prudent ; à leur tour, les successeurs de Rousseau n'évitèrent pas ces termes ; et, en fait, ils les eussent évités difficilement dès l'instant où ils voulaient citer Rousseau pour mieux exposer sa pensée ; mais c'était donc leur donner, à ces termes, droit de cité une seconde fois ; et depuis, ils sont demeurés avec nous, consacrant en quelque sorte la continuité de tant de notions lourdes de malentendus (1).

Si l'on s'étonne d'ailleurs, de ce que cette mise au point des définitions ait justement été négligée pour un auteur comme Rousseau, à propos de qui elle aurait été si particulièrement nécessaire, nous remarquerons que l'anomalie s'explique par le fait même de cette importance. En soi déjà, ce travail réclame un effort de pensée fort sérieux et qu'on ne peut faire au pied levé ; en outre il devenait plus complexe et plus difficile à mesure qu'on en remettait l'exécution ; — car les commentaires s'ajoutaient aux commentaires, c'est-à-dire les explications nébuleuses aux explications nébuleuses. D'ailleurs, le monde qui toujours discutait Rousseau exigeait toujours plus impérieusement des clartés de la part des commentateurs, lesquels de plus en plus pressés trouvaient de moins en moins le repos d'esprit nécessaire pour s'atteler au vrai pro-

(1) Rousseau a senti cette difficulté déjà lui-même et ne l'a pas cachée. Prenez par exemple cette phrase où toute l'imprécision du mot *nature* est franchement reconnue, voire signalée. Le baron d'Étange réclame ses droits *naturels* de père pour marier Julie comme il l'entend, et Saint-Preux ne peut lui répondre qu'en invoquant à son tour les droits *naturels* : « Et quand vous osez réclamer la nature, c'est vous seul qui bravez ses lois » (III, lettre 11). (Et notons tout de suite, pour chercher à pousser d'emblée le lecteur dans l'esprit de cet ouvrage, que c'est le droit — ou plutôt le devoir — naturel tel que l'entend le père, auquel Rousseau donne le pas sur l'autre, après avoir pesé la valeur des deux). Rousseau s'est rendu compte de plus en plus de l'insuffisance de la terminologie de son temps. Dans une *note* au 3e *Dialogue* parlant *du Système de la Nature* d'Holbach, on lit : « Nos philosophes ne manquent pas d'étaler pompeusement ce mot de *nature* à la tête de tous leurs écrits. Mais ouvrez le livre et vous verrez quel jargon métaphysique ils ont décoré de ce beau nom ».

blème. Bref, à mesure que le travail s'imposait davantage, il décourageait davantage les meilleures volontés. C'est un cercle vicieux.

L'exemple le plus frappant de ce désarroi se trouve chez E. Faguet ; à l'occasion du bicentenaire de Rousseau en 1912, il publiait sur Rousseau cinq volumes remplis d'observations et de critiques qui sont souvent de premier ordre, mais sporadiques et sans aucune valeur finale, et qui aboutissaient à ce bilan : « Chaos d'idées claires ». Il est très certain que Faguet n'eût pas consacré presque en une seule année ces cinq volumes et de nombreux articles au philosophe de Genève si celui-ci n'avait eu à offrir qu'un « chaos » (1).

Mais cette imprécision des termes chez Rousseau et ses commentateurs, a eu des conséquences bien plus importantes que le simple désarroi auquel il a conduit un penseur indépendant et vigoureux comme Faguet. Elle a conduit — et cela de fort bonne heure — à une déviation sérieuse dans l'interprétation de la pensée de Rousseau, laquelle s'aggravant de jour en jour a fini par constituer à côté du *Rousseau original* un Rousseau postiche — le *Rousseau de la tradition.* Et ce n'est pas trop de dire que celui-ci a presque entièrement déplacé celui-là. M. Baldensperger, dans son livre *La Littérature* (1913) n'a pas craint d'affirmer que « les écrivains de marque sont admis *presque en dehors de leurs œuvres et avec celles-ci pour surrogat ou peu s'en faut* à se maintenir dans le souvenir de la postérité » (p. 273). Nous ne sachions d'écrivain dont cela soit plus absolument exact que de Rousseau. Avec le lait de nos mères nous suçons, non pas tant toutes sortes d'idées de Rousseau, mais justement toutes sortes *d'interprétations* de ces idées. Seulement la plus scrupuleuse circonspection peut garantir contre cette hantise des préjugés — contradictoires étonnemment, erronés souvent, imprécis tou-

(1) Il avait publié lui-même, bien des années avant, deux études sur Rousseau, — l'une dans son *XVIII^e siècle* (1887), l'autre son ouvrage *Politiques Comparées de Montesquieu, Voltaire et Rousseau* (1902) — beaucoup plus pensées, encore qu'appartenant à la période d'impressionisme littéraire.

jours — harcelant l'esprit à la moindre velléité d'inattention. Edme Champion, *J.-J. Rousseau et la Révolution Française* (1909) examinant par exemple l'influence des divers écrits de Rousseau sur la Révolution Française, était arrivé à montrer en somme que dès la fin du XVIII^e siècle il n'y en eut guère, *mais* que de très bonne heure on en avait affirmé beaucoup. Et aujourd'hui encore, là — comme du reste ailleurs — le Rousseau qui vit, celui autour duquel on se bat, est un Rousseau qui n'exista pas. Nous irons jusqu'à affirmer que jamais les deux pensées, du Rousseau original et du Rousseau postiche, n'ont été aussi loin l'une de l'autre que chez les modernes ; et si on voulait étudier ce que les doctrines de Rousseau *ne sont pas*, on ne trouverait mieux que des livres signés Dide, Seillière, Babbitt. Au fond le grand effort — et le plus illusoire — de ces écrivains se ramène surtout à tâcher d'identifier le Rousseau original et vrai avec le pseudo Rousseau d'une tradition qu'ils continuent (ou parfois qu'ils essaient de créer). Et d'ailleurs, sans doute, il reste toujours quelques rapports du « Rousseauisme » avec Rousseau ; le premier sort toujours du second ; mais vouloir ignorer la nature de ce rapport, c'est d'une étourderie ou d'une mauvaise foi extraordinaire ; et c'est raisonner exactement comme le pédant de Montaigne : « Le jambon donne la soif, la soif désaltère, donc le jambon désaltère », et souvent c'est comme de rendre Jésus-Christ responsable des horreurs de l'inquisition (1).

Pour nous, une conclusion à tout ceci, s'impose : Abstraction faite même des cas d'étourderies ou de mauvaise foi, et

(1) Dans son livre *J.-J. Rousseau* (Garnier, 1921) M. de Seillière va juqu'à écrire des phrases comme celles-ci : « Nous savons déjà que Julie va bientôt contredire point par point ces diverses assertions [des droits de l'amour passionné] dans la partie rationnelle du roman. *Laquelle des deux suggestions toutefois a fait le plus de chemin après 150 ans de rousseauisme continu ?* » (p. 350). C'est nous qui soulignons : mais que dire d'un historien des idées qui indique si bien la différence entre le texte de l'auteur et l'interprétation du lecteur, et qui ensuite l'ignore pour mieux s'acharner sur cet auteur que son propre texte absout parfaitement ?

puisque l'entente entre commentateurs de Rousseau paraît aussi éloignée que jamais, — ce sont nous l'avons dit les *mêmes* discussions qui sans cesse renaissent — puisque l'accord n'existe même pas toujours au sujet des idées qu'il faut attribuer à Rousseau, c'est qu'on frappe dans la nuit ou que les armes sont faussées.

Manifestement la chose à faire est de reprendre intégralement l'examen de la pensée de Rousseau. C'est l'objet des pages suivantes. Le lecteur jugera si, profitant des errements de nos prédécesseurs, nous avons mieux réussi.

II

§ 1. Nous serions trop présomptueux cependant, si nous procédions d'emblée à notre exposé, c'est-à-dire sans récapituler rapidement les solutions qu'on a proposées au problème de la fascination toujours encore exercée par Rousseau, et sans expliquer pourquoi, selon nous, elles ne peuvent satisfaire.

On peut les placer sous trois chefs.

D'abord, il y a l'explication de ceux qui ramènent tout à L'ART DE ROUSSEAU : Rousseau aurait été un homme et un penseur médiocre ou détestable ; mais il avait un style qui a suffi à ensorceler le monde. Ce sont du reste surtout des poètes choqués du réalisme de ses sentiments, ou des adversaires de certaines de ses idées philosophiques et en mal d'explications précises qui parlent ainsi, Nisard, Schérer, Lemaître, — et le dernier venu, Ducros : « Ce style est, croyons-nous, la principale cause de sa grande influence » (*J.-J. Rousseau*, p. 218) (1).

(1) Nous avons mentionné des auteurs Français ; il en est de même à l'étranger. Rappelons les appréciations du poète anglais Thomas Moore : « C'est une iniquité, c'est une honte. Quel exemple révèle mieux les impostures du génie ? Comme il disperse les ressources de son talent merveilleux d'histrion, qui est

C'est supposer le monde par trop peu intelligent. Le style seul, c'est-à-dire s'il ne sert pas à souligner une pensée, n'existe pas. Or, ramener tout Rousseau à son style, c'est admettre : *ou bien* que sa pensée est toute banale, — et alors on ne conçoit pas que les meilleurs représentants souvent de l'espèce humaine se soient arrêtés devant un homme qui soulignait sans avoir rien à souligner ; *ou bien* que ce style souligne des erreurs certaines et des folies, — et alors on se refuse à voir la postérité persistant à prendre au sérieux un « malade », et un « fou » (Lemaître) ; *ou bien* que le style sert à dissimuler des pensées d'un auteur consciemment méchant et voulant abuser son prochain, — et alors, encore moins qu'avant, on ne peut admettre que tant de générations aient été dupes d'une imposture. Le mot de Lincoln est ici à sa place : « On peut tromper quelque monde tout le temps, et on peut tromper tout le monde quelque temps ; mais on ne peut tromper tout le monde tout le temps.

§ 2. Ensuite il y a — et davantage récemment — la tentative d'expliquer l'action de Rousseau par sa PERSONNALITÉ : Rousseau est un *étranger* dans la pensée française ; il est *Genevois* ; il est *protestant* ; et on a appuyé sur l'un des trois termes (Nisard, de Voguë, Brunetière, Texte, Seillière, Lasserre, Lemaitre, Vallette, Dide etc.). Ces termes en eux-mêmes, n'ont pas un sens suffisamment arrêté ; et il faut nécessairement commencer par les définir si on veut s'entendre — ce qui finira toujours par ramener le subjectivisme. Le terme *étranger* en particulier, est désespérément vague ; à supposer même qu'on sache précisément ce qu'il faut entendre par « Français », il est évident qu'étranger signifiant

le principe et le ressort de sa vie, à contrefaire toutes les nuances de la pensée, toutes les délicatesses du sentiment à déchaîner tant d'émotions auxquelles il est insensible » (Cité, Houssaye, *Charmettes*, p. 324). Moore était un poète ; Burke le grand historien n'est pas plus mesuré que le poète son compatriote quand il reproche aux Français « d'élever des statuts à ce barbare, féroce, vil, dur, père de beaux sentiments généreux » (*Lettre à un Membre de l'Assemblée Nationale*, 1791).

non-Français, nous apprend peu de chose. Le terme *Genevois* est moins imprécis déjà, mais que de causes de confusion encore ! Si on se contente de la notion générale qu'éveille ce mot chez un lecteur, toute démonstration reposant là-dessus sera sans consistance aussi ; si on le définit, ce sera forcément une définition de quelque individu, et toute démonstration se fondant là-dessus restera subjective elle-même. Ce n'est pas tout ; les Genevois sont des êtres humains, et certains de leurs traits les plus accusés se retrouvent ailleurs, — alors pourquoi appeler ces traits chez Rousseau, *genevois* plutôt qu'autre chose ? En fait, Joseph Texte déclare *anglais* chez Rousseau maints traits que Vallette déclare *genevois*. Ainsi, au lieu de dire : Rousseau est genevois, et genevois signifie telle chose, ne serait-il pas plus court de dire directement : Rousseau est telle chose ? Enfin, qu'il soit en somme, genevois ne changera rien au problème (d'expliquer l'influence de Rousseau) qui ne sera que reculé.

En ce sens, le terme *protestant* paraît encore le moins mauvais des trois ; le protestantisme est pour beaucoup une doctrine théologico-philosophique de la vie, qui est saisissable et discutable, comme le catholicisme ou le bouddhisme. Malheureusement, le principe pratique fondamental du protestantisme est l'interprétation individuelle, partant subjective des choses de la religion ; dès lors l'appellation « protestant » cesse de donner prise au penseur ; Bossuet déjà l'avait bien montré. Et les *Lettres de la Montagne* prouvent assez que le Protestantisme de Rousseau n'est pas, par exemple, celui de la majorité des Genevois. Alors, à quoi nous avance la définition du « Rousseau protestant » ?

Il n'y a pas si longtemps, la démonstration de l'illusion de cette explication par le facteur de la personnalité a été faite d'une façon frappante. Deux auteurs — Dide (1910), Vallette (1911) — ont cherché à expliquer Rousseau par sa qualité de Genevois et de protestant ; leurs deux ouvrages, parus presque en même temps, sont cependant aussi différents qu'il est possible : — où l'un dit blanc, l'autre dit noir, — essentiellement parce que tous deux partaient de leur conception per-

sonnelle du Genevois et du protestant, et voyaient Rousseau au travers de cette conception.

Il faudrait ajouter ici la tentative d'explication — bien anglo-saxonne — que c'est la *personnalité tout court* de Rousseau qui a hypnotisé le monde ; comme, disons, celle de Napoléon ou de Byron ; un peu l'idée du « Hero-worship » de Carlyle. mais agissant à rebours. C'est particulièrement l'idée des deux écrivains américains, MM. Irving Babbitt et Paul E. More

« En partie — dit ce dernier — l'influence de Rousseau fut due à son talent littéraire... mais au fond de tout, il y a la personnalité démoniaque de l'écrivain, la force inexplicable qui a imposé au monde l'expérience de cet homme, Rousseau... le rayonnement magique que les émotions personnelles de cet homme imposait au monde. Comme le *credo* chrétien a pénétré le moyen âge, coloré par l'intense figure des *Confessions* de saint Augustin, ainsi la foi des temps modernes s'est enflammée des *Confessions* de Rousseau » (*Shelburns Essays* III, « Rousseau », p. 236).

§ 3. L'explication la plus persistante, cependant, est celle qui montre en Rousseau un grand NOVATEUR ; pas un simple iconoclaste comme beaucoup de ses émules du XVIII^e^ siècle, il aurait semé quantité d'idées originales dont le monde se serait emparé. C'est aussi l'explication la plus facilement vérifiable. Tandis qu'on peut toujours épiloguer à propos des théories du *génie*, ou des diverses formes de la *personnalité*, ou de ce qui constitue le fond d'une *nationalité* ou d'une *religion*, il est aisé de s'assurer concrètement si telle ou telle idée défendue par Rousseau a été vraiment formulée par lui d'abord. Or, cet examen a été fait ; et, de cet argument, le plus rebattu et le plus solide semblait-il, l'érudition n'a rien laissé debout.

Prenons par ordre chronologique quelques-unes des plus fameuses de ces idées soi-disant nouvelles chez Rousseau.

Voici d'abord le « paradoxe » du *Discours sur les Sciences et les Arts*. Sans remonter à la Genèse qui nous montre nos premiers parents mis en garde contre l'arbre de la connais-

sance du bien et du mal, ni même à l'Ecclésiaste (« avec beaucoup de savoir on a beaucoup de chagrin, et celui qui augmente sa science augmente sa douleur » I, 18) ce qui serait suffisant pour rendre un peu ridicule les prétentions d'originalité que des disciples réclament ici pour Rousseau, il serait assez pertinent de se souvenir que ce dernier invoquera lui-même ses ancêtres spirituels, Lycurgue par exemple, Platon et Plutarque ; et il aurait pu encore rappeler Horace opposant les fortes vertus des Scythes aux mœurs dissolues des courtisans d'Auguste ; ou Tacite célébrant les mœurs des Germains pour frapper celles des Romains de l'Empire ; ou Salluste rappelant la simplicité des premiers temps de la République en contraste avec la corruption sortie du luxe de la Rome conquérante ; ou Juvénal surtout, regrettant comme le fera Rousseau les jours où les peuples redoutaient les Fabricius et les Catons. Il faudra se souvenir que la nouvelle morale (chrétienne) proclamée sur les ruines de la Rome impériale fut celle de la vanité des choses du monde, des Arts et des Sciences. Et que, contre le mouvement de la Renaissance menaçante, Agrippa de Nettesheim dressait d'avance un acte d'accusation dans son *De Vanitate Scientiarum* (1530), suivi bientôt par Lylio Gyraldi dans son *Progymnason adversus litteras et litteratos* (1538), et en 1565 par Nicolas de Cusa dans son *De Docta Ignoratione*. Que signifiait ensuite le geste du réformateur Carlostatt, persuadant aux étudiants de Wittemberg de brûler leurs livres et d'apprendre quelques métiers manuels, lui même abandonnant le professorat pour la charrue ? Puis le siècle de Louis XIV avait à peine commencé que Racan lançait son *Discours contre les Sciences* (1635)... et combien lui firent écho : Fénelon, La Bruyère, Fontenelle même ; et davantage encore les grands prédicateurs du XVII^e siècle (1). Pas un instant, cette note n'avait

(1) A titre d'exemple, citons une seulement des nombreuses Prosopopées de Fabricius avant la lettre ; elle émane de la plume autorisée de Bossuet alors à Metz : « Paris dont on ne peut apaiser l'orgueil, dont la vanité se soutient « toujours malgré tant de choses qui te devraient déprimer, quand te verrai-je

cessé de se faire entendre depuis l'aube de la civilisation occidentale, et le XVIII^e siècle — celui de Rousseau — était en quelque sorte ouvert par les *Lettres Persannes* (1721) où on lisait ces mots : « Tu m'as beaucoup parlé des sciences et des arts cultivés en occident. Tu me vas regarder comme un Barbare, mais je ne sais si l'utilité que l'on en retire dédommage les hommes des mauvais usages que l'on en fait tous les jours » (*Lettre* 105). Et Rousseau connaissait Montesquieu ; et Rousseau avait été jusqu'à 16 ans à Genève où se faisait entendre tous les jours la voix de Turretini, l'auteur des *Orationes Academicæ* (1735), dont l'une avait pour titre : « De Scientiarum Vanitate et Præstantia ».

On arrivera à la même conclusion si l'on prend la question du luxe. Le XVII^e siècle avait lu l'essai impitoyable de Nicole sur ce sujet, et avait entendu le « Sermon sur les Divertissements » de Bourdaloue, et le « Sermon sur l'Aumône » de Massillon, il avait médité le chapitre de *Télémaque* sur « La Bétique » ; et Montesquieu écrivait son chapitre : « Fatale conséquence du luxe à la Chine » (*Esprit des Lois*, VII, chap. VII), presque à l'heure même où Rousseau composait son *Premier Discours*. Enfin ici encore nous devrions rappeler Genève, car Turretini présidait une députation du vénérable consistoire au magnifique Conseil de Genève, mettant en garde contre les empiètements du luxe sur la moralité de la vie, quand Rousseau avait 12 ans — si celui-ci était trop jeune encore lorsque en 1720 le pasteur Gallatin avait prononcé et imprimé un Sermon sur la Nature du Luxe et ses dangereux effets [Voir l'Opuscule de A. Morize, *l'Apologie du Luxe au XVIII^e siècle et le Mondain de Voltaire* (Paris 1909) ; Masson, *Religion de Rousseau* (1915), vol. I, page 11,

« renversé ? Quand est-ce que j'entendrai cette bienheureuse nouvelle : le « règne du péché est renversé de fond en comble dans cette capitale ; ses « femmes ne s'arment plus contre la pudeur, ses enfants ne soupirent plus après « les plaisirs mortels et ne livrent plus leurs âmes en proie à leurs jeux » ! Rousseau n'avait donc pas trop mal répondu d'avance à ses maladroits commentateurs quand il écrivait (dans ce Premier Discours même) qu'il prétendait attaquer, lui, un « paradoxe digne d'être né de nos jours ».

27, 82 ; voir encore le grand travail de M. Kaye sur la *Fable des Abeilles* (1925)] (1).

C'est dans le *Second Discours* que Rousseau a discuté surtout la théorie que la postérité a en quelque sorte identifiée avec son nom, celle de l'exaltation de l'homme à l'état de nature. Il se trouve aujourd'hui qu'elle est probablement la moins originale de toutes celles qu'on attribue à Rousseau. Était-ce l'éloge de la vie des hommes de la nature qui serait nouvelle ? D'abord, c'était un lieu commun chez les Anciens ; qu'on relise seulement l'*Epître XC* de Sénèque, à Lucilius, qui résume toute la littérature classique sur ce sujet. Ensuite, plus nous étudions les Encyclopédistes mêmes au milieu de qui Rousseau fait ses premières armes dans le domaine des lettres, plus nous voyons que Rousseau avait baigné en quelque sorte dans une atmosphère saturée déjà de cette idée d'excellence de la nature. Diderot, d'Holbach, Marmontel, Morelly n'en finissent pas d'invoquer la nature. Dès 1895, Lichtenberger publiait son *Socialisme au XVIII*e *siècle*, bourré de renseignements montrant combien les idées sur la non-corruption des peuples primitifs étaient répandues bien avant Rousseau. Il y avait toute une « Littérature sauvage » ou « Littérature taïtienne », dont le plus brillant spécimen, le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772) ne devait paraître qu'assez tard, mais qui avait été précédé de toute une série d'ouvrages analogues. *L'Histoire et Description de la Nouvelle France*, du Père Charlevoix, était de 1744. Beaucoup, il est vrai, décrivaient des voyages purement imaginaires, et dans des pays imaginaires, et cela dès le XVIIe siècle — *L'Histoire des Sévarambes* (1677), *Les Aventures de Jacques Sadeur* (1676),

(1) Tout reci rend bien frêle la valeur d'études comme celle de Samuel C. Chew, « An English Precursor of Rousseau (*Mod. Lang. Notes.* June 1917, p. 321-336). On y voit l'auteur chercher une source possible du Rousseau du *Premier Discours*, dans ce qui paraît être une banale imitation de Montesquieu : *Letters from a Persian in England to his friend at Ispaham*, by George, first Baron of Littleton. Mais il y avait des quantités de telles attaques contre la civilisation avant Rousseau et que celui-ci pouvait avoir lues !

l'Histoire de l'Ile de Calagava ou de l'île des hommes raisonnables (1700) de Claude Gilbert — mais ils partent des théories de Rousseau (ou attribuées à Rousseau) d'un âge d'or perdu avec l'innocence de l'humanité. Tout ce groupe de théories dites « Rousseauistes » se trouve avec une précision frappante entre autres dans le *Télémaque*, si goûté du reste par Rousseau ; et c'est le *Télémaque* qui mit à la mode ce genre de fiction qu'on retrouve entre autre dans le *Roman de Sethos, Histoire ou vie tirée des monuments anecdotiques de l'ancienne Egypte*, citée parmi les lectures de jeunesse de Rousseau (*Verger des Charmettes*). Et Montaigne, deux siècles avant, avait écrit son essai célèbre *Des Cannibales*.

Depuis le livre de Lichtenberger, les travaux ont continué dans ce domaine ; tels, ceux de Chinard (un des chapitres de *l'Amérique et le rêve exotique dans la Littérature Française des XVII*e *et XVIII*e *siècles* est intitulé : « Un continuateur des missionnaires jésuites, Jean-Jacques Rousseau ») ; ceux de Geoffroy Atkinson (voir en particulier dans le petit volume, *Les relations de voyage au XVII*e *siècle et l'évolution des idées*, 1924, tout le chap. IV « le bon Sauvage », où on lit : « Grâce aux travaux récents, on sait maintenant que cette idée existait déjà au XVIe siècle et que plusieurs auteurs de livres exotiques ont employé le terme *le bon Sauvage* bien avant 1600 » ; et « la bonté naturelle des sauvages paraît être le plus commun des traits rapportés par les voyageurs du XVIIe siècle »). Mentionnons aussi le volume d'Albert Chérel, *Fénelon au XVIII*e *siècle en France*, 1715-1820 (surtout p. 13-17 de l'Introduction). Et dans le domaine de la littérature propre, nous savons bien qu'avant Rousseau, Prevost dans son *M. Cleveland* (1732) brisait une fameuse lance en faveur de la sensibilité des sauvages : « J'étais persuadé, dit Cleveland, que les mouvements simples de la nature quand elle n'a point été corrompue par l'habitude du vice, n'ont jamais rien de contraire à l'innocence ; ils ne demandent point d'être réprimés mais seulement d'être réglés par la raison ». Avant lui, Montesquieu avait fait une place de choix aux Troglodytes dans les *Lettres Persannes* (12-14 ; Cf. *Esprit des Lois* V, 1).

Avant lui, dès 1704, Gueudeville, dans un ouvrage qui lui valut quelque célébrité, *Dialogues ou Entretiens entre un sauvage et le Baron de La Hontan*, s'efforçait de mettre en lumière les vertus de l'homme primitif ; il fondait sa démonstration sur les affirmations du voyageur qui avait visité des sauvages « n'ayant ni tien ni mien, ni supériorité, ni subordination, et vivant dans une espèce d'égalité conforme au sentiment de la nature ». Rousseau cite à la fin du *Second Discours*, le mot de Buffon : « La vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et... le vice n'a pris naissance que dans la société ».

L'abbé Morelly, dans sa *Basiliade* (1753) parue l'an même où Rousseau méditait son *second Discours*, attaque la grande erreur des philosophes traditionnels que « l'homme naît vicieux et méchant », et soutient que, tout à l'origine, était calculé en vue du bien général ; le « partage monstrueux » des biens de la terre est le point de départ de toutes les misères, et Morelly propose, lui, le retour à l'état de nature dont Rousseau n'a jamais voulu. Les mêmes idées sont reprises dans le *Code des Mœurs* (1755) du même auteur, sous une forme plus systématique. Turgot, dix ans plus tôt même, exprimait fort souvent des idées qui rappelleront singulièrement celles de son ami Rousseau : « Dans tous les genres nous avons étouffé l'instinct, et le sauvage le suit sans le connaître ; il n'a pas assez d'esprit pour s'en écarter » (Lettre à M^me^ de Graffigny) ; tout Rousseau, apôtre de la nature, n'est-il pas dans cette phrase du même Turgot : « La nature a mis au cœur de l'homme la semence de toutes les vertus ; il n'y a qu'à les laisser éclore ».

Le théâtre même s'était emparé dès l'aube du XVIII^e^ siècle de la thèse du bonheur des innocents, et de la littérature sauvage : ainsi, dans *la Coquette du Village* de Dufresny (1715), dans l'*Arlequin sauvage* (1721) et *Timon le Misanthrope* (1722) de Delisle (1) ; dans *l'île des Esclaves* (1725) de Marivaux, —

(1) C'est là qu'on trouve les vers :

Tout le cœur des mortels lorsque rien ne l'altère
Porte de la beauté le divin caractère.

que Lenient caractérise : « un chapitre sur l'inégalité des conditions avant Rousseau ».

Voltaire, en somme, paraît un isolé quand, dans sa lettre à Rousseau sur le *Second Discours* (30 août 1756) il écrit : « On n'a jamais employé tant d'esprit à nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage... » ; et dans son *Mondain*. Nous disons *paraît*, car il faut tenir compte aussi de *L'Ingénu*, et de sa tragédie *Les Américains*.

Le cas de la *Lettre sur les Spectacles* est parallèle à celui du *Premier Discours*. Rousseau, loin de lancer une campagne, continue simplement une discussion séculaire, et, qui plus est, il se range du côté de la réaction (pour des raisons que nous aurons du reste à apprécier). Le travail de M. L. Bourquin *La Controverse sur la Comédie au XVIII^e siècle et la Lettre à d'Alembert*, ayant commencé à paraître dans la *Revue d'Histoire littéraire*, en 1919, est là pour le prouver ; et M. L. Brunel l'avait indiqué déjà dans sa petite édition pour les écoles (Hachette). Comme dans l'antiquité Platon avait défendu le théâtre (*République*) car il distrait de la spéculation ; comme Sénèque (*Lettre à Lucilius*, XC) craint la façon dont, au théâtre, le vice se coule dans les âmes sous forme aimable ; comme au premier siècle de l'ère chrétienne (comme on peut bien s'y attendre), les anathèmes se multiplient (chez Cyprien, Tertulien, Chrysostome, Saint-Augustin), nous voyons qu'en France, dès l'instant où les pièces profanes menacent de remplacer sur la scène les vieux Mystères c'est-à-dire dès le XVI^e siècle, l'Église prend des mesures ; Bourdaloue, puis les Jansénistes, Pascal à leur tête (1), s'élèvent contre le théâtre corrupteur des mœurs ; Nicole fait un écrit spécial, *De la Comédie* ; et lorsque le Père Caffaro (1694) essaye de justifier l'existence de la Comédie, c'est Bossuet qui répond par ses *Maximes et Réflexions contre la Comédie*, — et celles-ci

(1) Voir les pages 383-84 des *Pensées* (Ed. Louandre) qui contient en essence toute l'argumentation de la *Lettre à d'Alembert*.

expriment si fortement l'esprit de la *Lettre à d'Alembert* qu'on en demeure confondu : enfin en 1713, Fénelon — si possible plus directement encore que Bossuet — anticipe Rousseau dans ses attaques contre le « Grand Molière » dans la *Lettre sur les Occupations de l'Académie*. Et, chose curieuse, en 1756 paraît la *Lettre sur les Spectacles* [*sic !*] de Desprey de Boissy — lequel dans une nouvelle *Lettre* en 1759 invoque le témoignage que Rousseau a apporté à sa plaidoirie contre les dangers d'exciter les passions de l'amour par la scène.

Tout ceci ne suffit-il pas, on pourrait rappeler le passage d'une lettre de Rousseau à Jean Sarrasin de Genève (29 novembre 1758) : « Quand j'ose élever ma faible voix sur les dangers du théâtre, je ne fais que répéter les maximes de nos pasteurs dont nous devrions mieux profiter ».

En Angleterre, un même mouvement existait contre les spectacles, avec d'ailleurs des résultats pratiques plus accusés qu'en France ; c'était le groupe des écrivains du *Spectateur* — que Rousseau lisait chez Mme de Warens — qui menait la campagne. Dès 1698, Jeremy Taylor avait publié un célèbre pamphlet, *Aperçu de l'Impiété et de l'Immoralité du Théâtre Anglais*, lequel amena à la fondation d'une « Association pour la Réforme des Mœurs » en 1699 ; en 1700, on défendait l'accès des théâtres aux femmes portant des masques ; en 1711, la « Convocation » ou « Assemblée de l'Église Anglicane » rappelait l'attention des pouvoirs publics sur les mêmes dangers ; en 1735, l'Association ci-dessus mentionnée, aurait compté près de cent mille adhérents.

Passons à la *Nouvelle-Héloïse*. Ce n'était certes pas l'idée du « roman personnel » comme l'a appelé Merlant, qui était nouvelle chez Rousseau. Et que ce fût, du reste, sous forme de lettres, de mémoires, ou de romans, Merlant nous montre aux premières pages de son volume (*Roman personnel depuis Jean-Jacques Rousseau*, 1905), le « genre » tel qu'il existait avant la *Julie*, chez Mme Riccoboni (*Lettres de Mylady Catesby*, et *Histoire du Marquis de Crécy*, 1756), et chez Mme de Beaumont (*Lettre du Marquis de Roselle*), et chez l'abbé Prevost qui,

déviant la passion en la décrivant, se délivre indirectement des tourments de son *moi* (*Cleveland, homme de qualité, Doyen de Killerine*) et chez Lesage... A travers les Mémoires il remonte jusqu'à Courtils de Sandras. En somme, il est inutile de revenir sur ce chapitre aujourd'hui tant étudié de l'histoire littéraire (1).

Quel ravage dans la théorie du Rousseau novateur n'avait pas fait déjà, à lui seul, le volume de Joseph Texte, *J.-J. Rousseau et le Cosmopolitisme Littéraire* (1895) ! Les œuvres de sentimentalisme du Suisse Gessner pénétraient en France à l'heure même où Rousseau se révélait ; celui-ci s'en inspirait dans le *Lévite d'Ephraïm*, et déclarait Gessner « un homme selon son cœur ». Mais surtout, cette voix du sentimentalisme avait retenti depuis longtemps en Angleterre. La mélancolie de Saint-Preux, on l'avait entendue chez Milton, l'auteur du *Penseroso*, (1632), chez Thomson (*Saisons*, 1730), chez Young (*Nuits*, 1742), dans les *Odes* de Collins (1747), et dans *l'Elégie sur un cimetière de campagne*, de Gray (1751) ; les premiers fragments d'Ossian sont d'un an antérieurs à *la Nouvelle Héloïse* et de plusieurs années aux *Rêveries*.

Une autre forme de ce que Texte et autres ont nommé « l'Anglomanie » de Rousseau (et qui assez bizarrement va la main dans la main avec le sentimentalisme) c'est l'esprit pragmatique. Or, comme Texte l'a bien montré — et beaucoup y ont insisté depuis — les interminables lettres de *la Nouvelle Héloïse* sur l'esprit sensé et pratique, ont suivi et non précédé les *Lettres sur les Anglais et les Français*, de Muralt (1725-28), les *Lettres Anglaises* de Voltaire (1734), et, dès 1685, après la Révocation de l'Édit de Nantes, toute la littérature de vulgarisation des Huguenots réfugiés à Londres et en Hollande. En 1742, presque dix ans avant que Rousseau n'entrât en scène comme écrivain, son homonyme Jean-

(1) Toutes ces études sont aujourd'hui résumées et complétées par Daniel MORNET, au vol. I. de son Éd. de *la Nouvelle Héloïse* (Collect. des Grands Écr. de la France, Hachette 1926), I^re^ partie ; chap. I et II : « Le Roman Français de 1741 à 1760 ».

Baptiste Rousseau constatait avec regret les progrès de « ce malheureux esprit anglais qui s'est glissé parmi nous depuis vingt ans ».

S'il est une théorie chère encore à des masses de gens, c'est celle qui veut que Rousseau ait appris aux hommes à aimer la nature. Il n'en peut plus être question (1).

Théocrite et Virgile, dès le XVI^e^ siècle avaient leurs disciples. Et les Italiens de la Renaissance, comment peut-on les oublier ? Et Ronsard et la Pléiade, l'*Astrée* et les *Bergeries*, Viaud, Saint-Amant, La Fontaine, M^me^ de Sévigné ? Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a eu dans l'Europe moderne une partiale éclipse du sentiment de la nature à la fin du règne de Louis XIV ; mais Rousseau n'est pas celui qui eut l'honneur de reprendre la tradition interrompue, puisque vers 1750 de nouveau, comme le démontre Mornet « le flot coule abondamment » (p. 19). Avant la *Nouvelle Héloïse*, les *Géorgiques* de Delille étaient commencées, Lambert avait entrepris ses *Saisons*, Rosset son *Agriculture*, et Le Brun son poème sur *les avantages de la Campagne*.

Bien plus, ce fameux sentiment de la nature qu'on veut faire remonter à Rousseau, Rousseau le possède-t-il même ? Mornet n'en est pas sûr : « Rousseau a vécu — dit-il, III ch. IV, — au milieu de tout ce qui pourrait ravir un cœur, et malgré tout il n'a été qu'un peintre médiocre ». Son pittoresque est « presque toujours banal et terne » ; du reste Rousseau ayant fort mauvaise vue il n'en pouvait guère être autrement. Et à ce propos, Mornet indique une distinction qu'on aurait dû faire depuis longtemps et qu'il faudrait pousser vigoureusement, entre le sentiment de la *nature pittoresque* et le senti-

(1) Il n'aurait jamais dû en être question après l'ouvrage d'Alfred Biese, *Die Entwickelung des Naturgefuehls*, I. *Bei den Griechen* (1882), II. *Im Mittelalter und in der Neuzeit* (1892). Pour ce qui se rapporte à la période immédiatement antérieure à Rousseau, voir l'article de Pierre Viguié : « *Le sentiment de la Nature au XVIII^e^ siècle* » (*Mercure de France*, août 1920). Voir aussi aux les premiers chapitres de D. Mornet, *Le sentiment de la Nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, déjà cité.

ment de la *nature morale*. Nous ne disons pas qu'il n'y ait point de rapport entre les deux, mais certes qu'on peut avoir l'un sans l'autre, ou du moins développer l'un sans développer l'autre. Rousseau a connu et développé le second très fort ; il n'a exprimé le premier que rarement. Les auteurs anglais, Milton, Thomson, Gray, Collins, Young, Chatterton etc., ont cent fois surpassé Rousseau pittoresque avant que Rousseau eût même parlé (1).

Parlant toujours de *la Nouvelle Héloïse*, nous ne nous exposerons pas au ridicule de réfuter l'idée que Rousseau fut un novateur en protestant contre le mariage de convention, contre la tyrannie de la naissance et de l'argent. Mais depuis les vieilles chansons, des mal-mariées, en passant par les fabliaux, les lais de Marie de France, La Fontaine, Molière ce n'est qu'un cri ininterrompu des droits du sentiment de l'amour dans la formation des liens de la famille. Et tout récemment l'Abbé Bremond dans son *Histoire du Sentiment Religieux* (1923, vol. I, p. 472) prenait plaisir à relever que le père Yves dans son *Gentilhomme Chrétien*, insistait avant Rousseau pour que l'amour ait le pas sur classe et fortune dans le mariage.

Essaiera-t-on de se rabattre sur des thèmes secondaires dans *La Nouvelle Héloïse* ? Le résultat sera le même. La discussion (IV, 11) de la supériorité des jardins anglais sur les jardins où la nature est asservie à l'homme — les jardins de l'intelligence, comme les appelle si pertinemment M. L. Corpechot — remontait à Virgile, lequel, à vrai dire, voulait bien chanter les bois, mais qui soient des bois « dignes d'un consul ». En France, Ronsard pressentait le danger du jardin trop artificiel quand il disait :

J'aime fort les jardins qui sentent le sauvage.

Et les phases du débat avant aussi bien qu'après Rousseau,

(1) C'est ce que démontre avec une ingénieuse documentation Richard Ashley Rice dans *Rousseau and the Poetry of Nature in XVIII Century France* (Smith College Studies in Mod. Languages, VI, 3 et 4 ; April-July 1925).

où le prestige du jardin anglais de Kent et Brown se doublait du prestige du jardin chinois pour miner le prestige du jardin français ne donnant que « la tristesse et l'ennui », sont bien exposées chez Mornet (1907), et chez Charlier (1912) dans des ouvrages aux titres presque semblables sur le sentiment de la nature au XVIII^e siècle.

Dans les deux « Lettres sur le Suicide » on peut presque dire que Rousseau arrive bon dernier ; les Jansénistes surtout, et Montesquieu avaient discuté le suicide, et le *Spectateur Français* de Marivaux avait repris le débat ; et tandis que Voltaire s'employait à détourner Frédéric II de son projet de suicide, Gresset fait du problème le sujet de sa pièce *Sidné*, et La Chaussée et maints autres lui font écho. En Angleterre, le suicide semblait depuis longtemps une vertu de gentilhomme, et ce fut Muralt qui signala l'attitude anglaise à Rousseau (1).

De même, lorsque Rousseau discuta dans son roman la question du duel, il ne pouvait que donner une opinion personnelle sur le débat qui faisait rage en France même, depuis Richelieu. Mornet donne une vingtaine de références dans ses *Notes* à la lettre 57 (I^re partie de *La Nouvelle Héloïse*).

Nous arrivons aux idées politiques. La situation est la même qu'ailleurs, sinon pire. Depuis longtemps Morley, Ritchie, Landmann, Lipmann, Faguet, Champion, et autres ont réduit à néant l'idée d'un Rousseau original en politique. A grand peine Rodet (*Le Contrat Social et les Idées Politiques de J.-J. Rousseau*, 1909) sauve-t-il du désastre la théorie de la guerre ; avant Rousseau la guerre avait été conçue comme un rapport d'État à particuliers, et depuis celui-ci seulement comme un rapport d'État à État ; — encore, ces vues « nouvelles » sur la guerre étaient-elles contenues implicitement dans les théories générales du droit qui se répandaient au XVIII^e siècle.

Quant à l'idée d'un contrat social, Rousseau lui-même mentionne les principaux juristes aux vues desquels il se rapporte.

(1) Qu'on lise enfin l'imposant volume de A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, Alcan, 1922.

Chacun connaissait déjà la *République* de Jean Bodin (1570), la *Politica methodice digesta* d'Althusius (1603), le *De Jure Belli et Pacis* de Grotius (1625), le *De Cive* (1642) et le *Leviathan* de Hobbes (1651 à 1668), le *Tractatus Politicus* de Spinoza (1670), le *De Jure Naturæ et Gentium* de Puffendorf (1672), les *Discourses concerning Government* de Locke (1689). Du reste, sous une autre forme, on discutait déjà le « Contrat » au moyen âge en commentant la distinction d'Aristote entre le *dikaion phuseï* et le *dikaion nomô* ; déjà on se demandait si le « Omnis potestas a Deo » devait être interprété au bénéfice des rois. « Quod principi placuit, legis habet vigorem » disait le *Digeste*, et le *Légiste* du *XVI*e *siècle* traduisait : « Si veut le roi, si veut la Loi ». Mais en fait la « *Potestas* » a-t-elle été donnée au roi souverain directement, ou indirectement par le peuple en qui Dieu l'avait d'abord déposée ? Dans ce dernier cas, il devait exister entre le roi et son peuple un « contrat » et il importait d'en définir la nature. Or, cette idée que la puissance des rois dépend au moins temporellement du bon vouloir des nations, les théologiens s'en étaient servi depuis longtemps. Thomas d'Aquin au XIIIe siècle déclare déjà (*Summa*, XC-CVIII) que le pouvoir politique *qu'on crée* vient du peuple. Rousseau dira-t-il autre chose ? Et au XVIe siècle, lorsque les Jésuites reprennent avec décision ce principe et lorsque Suarèz répète que « le pouvoir vient médiatement de Dieu, mais immédiatement du peuple », ce sera précisément la doctrine de Rousseau et la doctrine de la Révolution Française et celle qui servit à justifier Clément et Ravaillac, assassins de Henri III et Henri IV. Les protestants du reste (en particulier Bèze et Knox). invoquaient la même doctrine du peuple souverain pour justifier la résistance aux rois catholiques. Et comme au XVIe siècle les monarques catholiques étaient la règle, c'est chez les protestants que ce dogme politique s'établit le plus fortement ; il devint le principe politique carastéristique du protestantisme. Rappelons que c'est une des idées chères à Faguet que « le Contrat Social n'est que le dernier et le plus brillant de ces ouvrages théologico-politiques des calvinistes qui

vont de Jurieu à Burlamaqui, et qui tous renferment le dogme de l'absolutisme de la souveraineté du peuple » (*XVIII*e *siècle*, J.-J. Rousseau).

En Angleterre, le passage de la doctrine religieuse à la doctrine politique s'était fait plus rapidement. Ritchie (*Natural Rights*, 1895) montre très joliment comment le fanatisme protestant aboutit au protestantisme social : Rousseau et Locke, tous deux, dans leur politique « résultent directement de la révolte protestante contre l'autorité de la tradition et de la réclamation de jugement personnel, c'est-à-dire de l'appel à la raison et conscience de l'individu ». Du reste, le peuple avait été logique avant eux. Wicliff, prêchait à celui-ci « que quiconque est en état de grâce a véritablement seigneurie sur l'univers entier » ; le peuple remplaça « le juste par l'homme », et cela en s'appuyant sur la Bible comme le fougueux réformateur ; il chantait :

When Adam dalf and Eva span
Who was then the gentleman ?

(Quand Adam béchait et qu'Ève filait, qui faisait alors le gentleman).

Il y aurait beaucoup à dire encore.

On trouvera plus de détails dans notre article de *Modern Philology* (X, n° 2, oct. 1912, « Rousseau devant l'érudition moderne », p. 11-15) ; dans les ouvrages cités de Beaulavon, de Mornet et de E. Champion, et surtout dans les savants volumes de C.-E. Vaughan, *Political Writings of Rousseau* (2 volumes, Cambridge 1915).

Tout impose la conclusion exprimée dans ces mots de Champion : « il n'y a (dans le *Contrat Social*) rien de neuf ; Rousseau ne dit que ce que l'on avait dit et répété avant lui. Il dit même beaucoup moins » (p. 59-60).

Dira-t-on peut-être que c'étaient là des discussions entre savants seulement ? Qu'on lise le petit ouvrage de L. Fontaine : *Le Théâtre et la Philosophie au XVIII*e *siècle* (Paris, s. d.) ; on y verra le peuple applaudir aux théories des plus

révolutionnaires. Avant même que Louis XIV eût fermé les yeux, on avait insulté les rois ; et : « Depuis l'*Œdipe* de Voltaire (1718) la tragédie, dit Fontaine, ne cessa de s'attaquer aux rois, de discuter l'étendue et l'origine de leur pouvoir » (p. 22).

Un roi pour ses sujets est un Dieu qu'on révère ;
Pour Hercule et pour moi c'est un homme ordinaire,

écrivait Voltaire dans *Œdipe* ; et c'était en 1734 que le Franc de Pompignan dans sa *Didon* lançait son vers :

Et le premier des rois fut un usurpateur.

La Chaussé, en 1744, dans *L'Ecoles des Mères*, disait :

L'égalité, Madame est la loi de nature.

Deux ans après, Marivaux donnait son *Préjugé vaincu* — préjugé de classe ; et Voltaire allait faire écho avec *Nanine*.

Devons-nous rappeler que, dès 1291, les vallées suisses *appliquaient* le principe de souveraineté populaire, qu'en 1581 était rédigée la « Déclaration d'indépendance de la Hollande » ; et que le cardinal de Retz entendait en 1649 dans les rues de Paris le cri de « *République* » (1).

Ici comme pour *La Nouvelle Héloïse*, nous nous en sommes tenus aux grandes questions ; et comme pour *La Nouvelle*

(1) On a voulu voir un précurseur de Rousseau chez Adhémar Fabri, prince-évêque de Genève, lequel en 1387, promulgua à Genève des « Franchises nationales » (J. Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau*, Genève, 1889). C'est une de ces illusions dont l'érudition moderne est fréquemment la victime. Il s'agit évidemment là d'un fait fort banal ; de ces « franchises », étaient accordées tous les jours par les princes laïques ou ecclésiastiques du temps — à leur corps défendant du reste — pour conserver ou assurer l'obéissance de leurs sujets. Si Calvin a aboli ces franchises, ce ne fut pas par haine de la liberté, mais des conséquences funestes pour la moralité et dès lors la sécurité politique de Genève. La question est de savoir quand on a cessé de considérer ces « franchises » comme une grâce du souverain pour y voir un droit du peuple. M. Goyau, dans son ouvrage, *Une ville église*, Genève, (Paris, 1919), reprend la thèse de M. Vuy.

Héloïse, le même manque d'originalité est vrai quant aux doctrines particulières du *Contrat social*. Ainsi Rodet écrit : « A considérer dans son ensemble la thèse de Rousseau touchant la propriété et ses rapports avec l'État, on est bien forcé de convenir qu'elle n'était pas une nouveauté au XVIII^e^ siècle. Sous des traits plus accusés et plus violents c'est au fond la théorie même de Montesquieu : *La propriété est une concession des lois civiles et elle est utile et respectable dans l'état de société* » (p. 202).

De même la théorie, si chère à Rousseau, des avantages politiques et moraux des petits états avait été formulée presque dans les mêmes termes que les siens par Aristote (*Politique*, VII, chap IV) ; puis ç'avait été, par exemple, le rêve de Dante, — un Empire Romain des peuples Européens, avec quantité de petits États, comme ceux d'Italie, qui vivraient une vie indépendante (Dante songeait à l'individualité artistique en même temps que politique). Montesquieu y revient surtout (*Esprit des Lois*, XIII, chap. XVI, IX, I, etc.).

Et quant à ses projets de « paix perpétuelle », Rousseau n'est que le continuateur de l'Abbé de Saint-Pierre.

Le dernier chapitre du Contrat social nous amène aux idées religieuses de Rousseau ; il faut naturellement nous y arrêter.

Sa conception d'une « religion civile », il est à peine besoin de le rappeler, non seulement fut défendue par des philosophes depuis Platon et Aristote, à Spinoza et Hobbes, mais elle fut à proprement parler celle de la cité antique où l'outrage aux dieux de l'État (témoins les martyrs chrétiens), ou la simple incrédulité (témoin Socrate) étaient des crimes publics ; elle fut adoptée par Constantin ; elle guida les Arabes dans leurs conquêtes ; elle inspira les Croisades ; elle fut encore une des idées directrices de la politique de Louis XIV, conseillé par Bossuet, après qu'elle eut présidé à la fondation de la Rome protestante. Elle est indiquée aussi nettement que possible dans *L'Histoire de Sévarambes* (1679) déjà plusieurs fois citée, — et donc quand on a reproché à Rousseau le despotisme de cette doctrine, on aurait dû s'apercevoir que s'il

était en désaccord avec ses contemporains, ce n'était pas parce qu'il *devançait* son temps.

On a souvent cru voir un abîme entre la « religion civile » de Rousseau et sa religion telle que conçue dans ses autres écrits, surtout dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Nous croyons que c'est une grave erreur (nous le verrons plus bas). Et en tout cas on ne peut nier une étroite relation entre la religion naturelle de Rousseau et celle du rationalisme théologique. Or celui-ci avait existé dès le XVI^e^ siècle en France sous le nom de « libertinisme », avait été continué et accentué avec Gassendi et avec Bayle en France, et s'affirmait de même dès le XVII^e^ siècle chez les « Déistes » anglais, Toland, Collins, Tindal, Locke. Rousseau lui-même n'invoque-t-il pas l'autorité du « vertueux Shaftesbury » dans les *Lettres sur la Vertu et le Bonheur*, et de « l'illustre Clark » dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ? Et des échos de ce Déisme anglais avaient été entendus en France bien avant la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* chez Voltaire (*Lettres Anglaises*, 1734), chez Lamettrie (*Histoire naturelle de l'âme*, 1745), chez Toussaint (*Les mœurs*, 1748), chez Diderot (*Lettres sur les Aveugles*, 1749) ; l'abbé de Prades (successeur de Lamettrie comme lecteur chez Frédéric II) fut cause du déchaînement de l'orage contre les Encyclopédistes en 1751, dix ans avant l'*Emile* (1). Enfin qu'on consulte surtout la gerbe si touffue de titres d'ouvrages (imprimés ou manuscrits) du XVIII^e^ siècle, cités dans les articles de M. Lanson. « Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750 » (*Rev. Hist. Litt.*, janvier-avril 1912) ; cette poussée anti-orthodoxe est extraordinaire : « Plusieurs des ouvrages les plus hardis ou les plus violents qui furent imprimés après 1750 — dit M. Lanson — de ceux qui nous servent à étudier la grande bataille de 1760-1770, datent en réalité du

(1) Il présenta à la Sorbonne une thèse qui parut d'abord insignifiante. Ce fut le public qui en découvrit les hérésies et s'alarma. L'ouvrage fut condamné au feu, et l'auteur à se rétracter. Les miracles de Jésus-Christ étaient comparés aux guérisons d'Esculape.

commencement ou du moins de la première partie du XVIII^e siècle. L'*Emile* ne parut qu'en 1761 (1).

Brunetière retrouvait dans l'*Histoire de M. Cleveland* (1732) comme une édition avancée de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Voltaire dès l'*Epître à Uranie* (1722-31) opposait nettement la religion naturelle à la religion révélée (2). D'autre part, dans la patrie de Rousseau le théologien Turretini publiait de 1729-37 une série de dissertations latines sur la *Théologie Naturelle* ; et en 1736, un élève de Turretini, Jacob Vernet traduisait son *Traité sur la Vérité de la Religion Chrétienne*, et des *Pensées sur la Religion*, où l'on trouve ébauchées quelques-unes des idées les plus importantes du Rousseau de *l'Emile*. M. Ritter, M. Sayons (dans son *XVIII^e siècle à l'étranger*), et d'autres ont attiré l'attention sur l'ouvrage en six volumes, bien connu en Suisse Française, de Marie Hubert, *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire* (1738 ; 2^e éd. 1756). Que reste-il d'ailleurs à dire à ce sujet après les trois volumes de P.-M. Masson sur *la Religion de Jean-Jacques Rousseau* (1916), et son édition de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (en 1914) ? On lit dans l'Introduction à cette dernière ce passage : « On s'apercevra, en achevant la lecture du Commentaire, qu'il n'y a guère une idée formulée par le Vicaire qui

(1) On consultera aussi avec fruit le volume de D. MORNET, *Sciences de la Nature au XVIII^e siècle* (1911), Première Partie, Chap. II. « La lutte contre le Merveilleux », Chap. III. « La lutte contre la Théologie ». Et les volumes déjà cités de J. Atkinson. Empruntons lui cette esquisse de la Profession de Foi du Vicaire Savoyard que crayonna Pierre Bergeron dans la *Relation de Voyage en Tartarie* (1634), Vol. III, p. 323 : « Pour ce qui est de leur Religion, ils croyaient en Dieu, Créateur de toutes choses, tant visibles qu'invisibles, et qui donne les récompenses et les peines aux hommes selon leurs mérites. Et toutefois ils ne l'honorent pas par prières et louanges, ni par aucun service et cérémonie ». Et après avoir résumé les croyances des Sévarambes du « Troisième continent, ordinairement appelé Terre Australe » (1677-79), l'auteur écrit : « De là vient que si leur religion n'est pas la plus véritable de toutes, elle est du moins la plus conforme à la raison humaine ».

(2) *Songe que de très haut la Sagesse éternelle*
A gravé de sa main, dans le fond de ton cœur,
La religion naturelle.

n'eut été formulée avant lui ; que depuis la théorie du jugement jusqu'au parallèle de Socrate et de Jésus, depuis l'exaltation de la conscience jusqu'au réquisitoire contre les « philosophistes » tout avait été dit et redit par les moralistes et les apologistes antérieurs » (p. 100).

Resterait encore le Rousseau novateur en éducation. Il n'est pas plus « neuf » dans ce domaine qu'ailleurs ; et le secret de l'influence qu'il exerça avec son *Emile* ne saurait être cherché là. Il est peut-être pédant de remonter jusqu'au monde antique pour y trouver des précurseurs ; cependant, devant la persistance de l'argument que nous combattons, il ne sera pas déplacé de rappeler au moins Platon défendant avec zèle des thèses volontiers attribuées à Rousseau ; telles l'instruction par le jeu, et dans les méthodes d'enseignement le bannissement de tout ce qui pourrait sentir la contrainte ; de pratiquer avec zèle les exercices du corps ; et de ne point offrir de nourriture trop forte à des esprits trop faibles ; et si Rousseau attend qu'Émile ait vingt ans pour lui parler de religion, Platon renvoie après la trentième année l'étude de la Dialectique. Après Platon, les Stoïciens insistèrent sur l'éducation selon la nature. Les Plutarque, les Cicéron, et les Sénèque défendirent sous une autre forme, ou seulement moins systématiquement, les mêmes idées. Laissant l'antiquité, nous trouvons un cas assez curieux chez ce père Mapphée-Vegge, que l'abbé Cajot dans son zèle à trouver Rousseau coupable de « plagiat » déterra dans la *Bib. SS. PP.*, tome XV (1622). Entre autres points discutés dans le traité *De Liberorum Educatione* nous trouvons : livre I, Prescription aux femmes grosses d'un régime nutritif convenable ; demande qu'elles allaitent leurs enfants ; endurcir les petits au grand air ; les pleurs ont leur raison d'être ; tenir compte de l'âge des enfants, et éviter autant les bontés mal entendues que les excès de sévérité. Livre II. Ne rien hâter en éducation ; ne pas commencer la lecture avant sept ans ; moyen d'alléger les dégoûts de l'étude en rendant le travail intéressant ; bien étudier le caractère de chaque enfant et se diriger d'après cela pour le con-

duire et choisir sa profession. Livre III. Les exercices manuels sont excellents ; maintenir une atmosphère gaie au travail ; préparer peu à peu aux études philosophiques ; rendre la vertu attrayante ; cultiver la frugalité.

Amiel (*J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui*, p. 454) a fait une découverte analogue à celle de Cajot : « Si, dit-il, *Emile* est un ouvrage hardi et neuf, il est moins radical cependant que son prototype du XIII^e^ siècle, demeuré inconnu à Rousseau ; je veux parler du roman philosophique intitulé *L'Homme de la Nature* qui a pour auteur Tophail, un des philosophes arabes de l'Espagne ». Mais il n'est pas besoin de se rabattre sur des cas isolés, accidents en quelque sorte ; à la Renaissance, on discute avec passion l'éducation, et les plus grands, Erasme, Rabelais, Montaigne, le font dans l'esprit de Rousseau. « Je trouve, remarque Montaigne, que nos plus grands vices traînent leurs plis dès notre plus tendre enfance, et que notre principal gouvernement est entre les mains de nos nourrices ». Au XVII^e^ siècle, les Jésuites et les Jansénistes continuent à remuer la question d'éducation dans un sens éminemment progressif ; les premiers par exemple favorisant les exercices corporels ; et quant aux seconds, Rousseau avait « dévoré, » dit Compayré, les livres de Port Royal ; chez Pascal même, il pouvait trouver son grand principe d'Émile : « Il faut donc qu'on ne puisse dire ni il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent. Cette qualité universelle ; être né homme, me plaît ». Dans la *Logique*, les Solitaires s'étaient donné pour but aussi de former « non le grammairien, le savant en aucune science... mais l'homme ». Ailleurs ce qu'il voulait avant tout apprendre à leurs élèves, c'était « la science de bien vivre » (Sainte-Beuve, *Port Royal*, III, p. 544). Rousseau lui-même cite parmi ces prédécesseurs, et pour en approuver les principes, Locke (son livre de l'*Education des Enfants*, 1693, avait été traduit en Français par Coste, et publié à Amsterdam, 6^e^ éd. 1743), Buffon, Crousaz, Duclos, l'abbé de Saint-Pierre, Fleury, Rollin, Turgot.

Si nous entrions dans le détail des théories diverses de Rousseau, l'énumération des précurseurs deviendrait extrêmement fastidieuse.

La campagne de l'allaitement maternel par exemple était en train bien avant que parût l'*Emile* ; Tronchin, Buffon en avaient parlé avec autorité, et combien de moins connus ! Atkinson, dans le chapitre cité, sur le « Bon sauvage » (*Relations de Voyages au XVII*e *siècle*) écrit : « Il est intéressant de constater qu'elle (l'idée de l'allaitement) fait partie du contenu moral du bon sauvage » (p. 78). Et Erasme s'en était occupé dans son Colloque « Puerpera », dès 1516. Les mêmes auteurs, presque tous, protestaient avant Rousseau contre l'emmaillotement des bébés. Les conseils pour le développement du corps, jamais abandonnés depuis Rabelais et Montaigne, avaient été — sans compter des auteurs secondaires — nettement préconisée par Locke en Angleterre, et Turgot en France. De même, depuis Rabelais et Montaigne, on n'avait cessé de répéter qu'il fallait donner le pas au développement de l'intelligence sur la culture de la mémoire ; et la prudence dans la discussion des choses religieuses et philosophiques qui souleva tant d'opposition quand elle fut proposée par Rousseau avait été fortement recommandée ; Bacon voulait attendre à 15 ans, Crousaz, un Vaudois publiant en Hollande, parlait dans le même sens, et Bonnet, l'adversaire de Rousseau en maintes occasions, avait cependant prêché la même doctrine sur ce point dès 1754 (*Essai de Psychologie*). Une autre idée dont on a volontiers fait honneur à Rousseau, celle de l'excellence du travail manuel était déjà chère à Locke avant Rousseau ; à l'abbé Fleury de même ; et Bossuet lui-même dans ses *Elévations sur les Mystères* avait exalté le travail manuel par l'exemple du charpentier de Nazareth... Et ainsi de suite *ad infinitum* (voir notre article cité de *Modern Philology*, X, 2 oct. 1912, p. 17-19) (1).

(1) Notons en passant que M. F. Picavet, dans sa révélatrice *Littérature Française en langue latine* (1921) ne peut s'empêcher à tout moment, de penser à Rousseau : c'est, dès le premier siècle de notre ère, Phavorinos qui engageait

Citerons-nous encore — dans un domaine du reste secondaire — ce passage de Louis Dimier, *Buffon* (1919) : « La vogue de ces études (de botanique) dont nos manuels de classe ont inventé de mettre la cause dans Rousseau, était de trente ans plus ancienne. Répandue premièrement sous le nom et avec les méthodes de Tournefort, elle avait pris un essor soudain quand les ouvrages de Linné parurent : depuis les *Fundamenta botanica* qui sont de 1736, jusqu'à la *Philosophia botanica*, qui est de 1751 » (p. 113) ? Ou citerons-nous Culcasi qui fait voir clairement que dans le grand débat au sujet de la supériorité de la musique française ou italienne, Rousseau n'a pris la parole que lorsque tous les éléments du débat avaient déjà été formulés ? (*Gli Influssi italiani nell'Opere di J. J. Rousseau*, 1907).

Tant de témoignages dans tant de domaines ont fait boule de neige,... ont amené à des affirmations plus générales comme celle de Brunetière, lequel, dans ses *Etudes sur le XVIII*e *siècle* (1911) parlait de Vauvenargues : « en qui déjà se trouve tout ce qu'il y a de meilleur dans Rousseau » (p. 294) ; à celle même de M. G. de Reynold, qui réduisait à des proportions microscopiques en quelque sorte le Rousseau novateur quand il écrivait dans les *Annales Rousseau* de 1912 « J.-J. Rousseau et la Suisse » (VIII, p. 161-204), qu'il n'y a pas une des œuvres du philosophe dont on ne trouve l'idée exprimée dans des œuvres suisses de l'époque antérieure à 1749, date du *Premier Discours*.

De telles déclarations, il n'y avait vraiment qu'un pas au mot d'apparence si paradoxale de M. René Gillouin, dans son livre sur Seillière (*Un philosophe de l'Histoire moderne et*

les femmes romaines à nourrir leurs enfants, et « apporte des arguments que J.-J. Rousseau a reproduits dans l'*Emile* (p. 38) ; c'est « Voltaire et Rousseau (qui) maintiennent une religion naturelle qui rappelle en plus d'un point ce qu'avait enseigné saint Thomas, Raymond Lulle et Raymond de Sebonde ; c'est la politique de J.-J. Rousseau qui descend en ligne droite des pamphlétaires latins du temps de la Ligue » (p. 154), etc.

française) : « On voit que... le prodigieux succès de J.-J. Rousseau a tenu, non point à l'originalité de ses vues, mais tout au contraire à leur vaste diffusion préalable » (p. 68).

Nous n'en doutons pas, du reste ; Rousseau continuera longtemps encore à être proclamé l'écrivain le plus original du XVIII^e siècle, le grand lanceur d'idées : « le Roi est mort ; vive le Roi ! » Ce qui précède n'en démontre pas moins que, parler aujourd'hui d'un Rousseau novateur, est réellement impossible. Ce qu'il faut dire, c'est que l'érudition moderne, en montrant comment on ne peut *pas* résoudre sur ce terrain le problème de la prodigieuse influence de Rousseau, l'a posé une fois de plus et confirmé une fois de plus notre idée de la nécessité d'une nouvelle enquête.

III

Maintenant deux remarques pour préparer à l'examen que nous proposons.

§ 1. D'abord, ne cherchons pas un refuge dans le mot fameux par lequel M^me^ de Staël a, la première, exposé son embarras, mot qu'on a souvent répété, et qu'on trouve même sous la plume d'érudits aussi remarquables que P.-M. Masson : « Rousseau n'a rien inventé, mais il a tout enflammé ». Le mot n'est pas faux, mais il ne constitue en aucune manière une réponse ; il amène plutôt un nouveau problème. Car enfin, si parmi tous ceux qui, avant Rousseau, avaient discuté les mêmes idées — et il est bien sûr que nous aurions pu allonger indéfiniment notre liste de précurseurs, *numquam nil novum sub sole* — aucun n'a remué le monde comme lui, certains d'entr eux ne manquaient pas d'éloquence ni de style : Platon, Dante, Rabelais, Montaigne, Fénelon, et tant d'autres ! Non, pour que Rousseau pût « tout enflammer », ENCORE FALLAIT-IL QU'IL Y EUT QUELQUE CHOSE D'INFLAMMABLE. Puisque, à égale observation, égale dialectique, égale éloquence, et sou-

vent égale passion, la semence n'avait pas germé, c'est qu'il devait exister au moment où Rousseau parut, des circonstances qui n'avaient pas prévalu en d'autres temps. Baldensperger (dans son livre *La Littérature*, II, p. 203) dit fort bien : « Un succès prouve toujours quelque chose : qu'il s'est rencontré à de certains moments des coïncidences entre une œuvre et un groupe ». En d'autres termes, il se pourrait qu'en cherchant l'explication de l'action surprenante de Rousseau *chez Rousseau*, on ait fait fausse route ; et qu'on ait négligé ce qui justement constitue le facteur décisif dans le problème à savoir les circonstances et l'état d'esprit public au moment où Rousseau écrivit et où il reprenait à son tour des idées préconisées avant lui. Si tel était le cas en effet, le mérite — ou le démérite — de Rousseau pourrait en être considérablement réduit, ou du moins devrait être apprécié différemment. Serait-ce une raison pour rejeter l'explication ? Certes non.

Il faut donc commencer — et ce sera le sujet de notre première partie — par faire la part de ce contingent qui explique probablement tant de choses, souvent toutes choses (1).

§ 2. Et voici notre seconde remarque, bien plus importante encore. En sondant l'œuvre de Rousseau dans toutes les directions pour aboutir au résultat qu'elle n'était pas celle d'un novateur, l'érudition en même temps a imposé à notre attention cette vérité qu'il existe entre plusieurs des théories fondamentales du philosophe, des contradictions en apparence irréductibles. Entre le scepticisme métaphysique de Voltaire, par exemple, sa tolérance religieuse, son rationalisme moral, son enthousiasme pour les sciences, son aspiration à la liberté politique, il y a une unité philosophique ; et certaines incon-

(1) Dira-t-on que, si Rousseau n'a inauguré sur aucun point, il a du moins coordonné en un faisceau unique toutes ces doctrines dont il fut considéré comme le représentant ? Cela pourrait se soutenir ; mais ce serait réduire l'affaire à une simple addition, et il est évident que l'addition se serait faite sans Rousseau. Le problème ne serait-il pas simplement déplacé, ou transformé en celui-ci : comment Rousseau a-t-il *usurpé* son prestige ?

séquences (comme on en trouve chez chaque auteur) sont des accidents qui n'infirment pas l'inspiration unique. De même Montesquieu est toujours l'adversaire de l'absolutisme politique et social, et l'avocat du contingent. Buffon malgré sa classification hiérarchique des êtres vivants calquée sur la classification aristocratique de la société — et qu'il avait adoptée dans un esprit de tradition — n'en reste pas moins pour son temps un naturaliste imbu d'un esprit méthodique d'observation et un maître dans l'art de la synthèse ; Bossuet est toujours au fond l'apôtre de l'autorité ; Pascal toujours le détracteur de la raison humaine... Mais chez Rousseau, rien de tel ; en vain les critiques divers ont longtemps essayé de tout ramener — selon leur humeur ou leur préférence — à quelqu'une des théories accusées chez Rousseau, le rationalisme philosophique ou la liberté politique, le retour à la nature ou le sentimentalisme moral, ou le sentimentalisme religieux... : un examen attentif des textes, écartant impitoyablement tout impressionisme ou tout subjectivisme, n'autorise plus pareille tentative.

Prenez même — prenez surtout — les pourfendeurs de Rousseau ; ils brandissent l'anathème pour des motifs si contradictoires, que ce serait un jeu de faire une collection de ces accusations disparates. Voici, par exemple, Rousseau malmené pour avoir tué toute énergie en nous par un sentimentalisme stupide et efféminé (ruine psychique de l'individu... eudaimonisme lâche... maladie de la solitude... empire des éléments féminins de l'esprit sur les éléments viriles — *Lasserre*) ; et le voici, pris à partie pour avoir exaspéré l'énergie et créé une atmosphère de passions violentes et de folies furieuses (exaltation du crime à la façon de Nietzsche lorsque celui-ci écrivait : « Quand il tue, vous affirmez qu'il tue pour dérober ; mais je vous dirai quoi : son âme désirait du sang, pas du butin ; il avait soif du bonheur du contenu » — *Seillière*). Étudiez Rousseau à un point de vue plus concret, son influence sur la Révolution : le voici, chez l'un, responsable d'avoir inspiré la Révolution (« le jargon révolutionnaire, c'est la langue de Rousseau mal parlée : Rousseau

enchante le peuple par son affirmation de la bonté des pauvres et de la méchanceté des riches... sans lui, il est possible qu'on n'eût pas songé en 1792 à faire la République » — *Lemaitre*) ; mais d'après un autre, les « prodigieux événements » de la Révolution ne lui doivent rien, à ce Jean-Jacques, ce prédicant ordinaire du respect des lois et de la soumission aux pouvoirs établis ». (« Les grands faits révolutionnaires, la convention des États Généraux, l'abolition de la royauté, la mise en vente des biens nationaux, la séparation dans l'État du temporel et du spirituel sont étrangers à Rousseau, ou même se sont produits malgré et contre cette influence » — *Dide*).

On voit bien que c'est la passion qui a conduit à ces formules simplistes, mais il n'en reste pas moins que l'on a pu trouver des arguments pour défendre les plus disparates avec une égale conviction.

Il faut reconnaître aussi ici qu'une partie du mal vient de ce qu'on n'a guère cessé encore d'aborder les théories de Rousseau comme devant former d'emblée un système arrêté ; la contingence d'étapes successives de la pensée chez lui n'a jamais été sérieusement prise en considération ; or la pensée de Rousseau a évolué sur bien des points ; il y a eu des retours, et même des re-retours ; et pas toujours simultanément dans les divers chapitres de sa pensée philosophique, ce qui crée des malentendus sans fin. Qu'on se rappelle seulement combien ont été transformées et illuminées nos appréciations de Rabelais, Ronsard, Montaigne, V. Hugo (pour ne citer que les tout grands) depuis qu'on s'est avisé de substituer une étude de l'évolution et des variations de leur pensée à la notion d'une création intégrale et d'emblée homogène, ou d'emblée hétérogène. De même, on avait oublié trop souvent que Rousseau avait laissé des éléments de sa pensée non développés (il le dit lui-même pour le *Contrat social* qui n'est qu'un chapitre de sa pensée politique). De cette façon, il est trop facile, comme on le fait souvent, d'opposer partie à partie, ou trop difficile de concilier partie à partie.

D'autre part, ni les considérations d'évolutions ou de varia-

tions, ni celles de pensées fragmentaires ou suspendues, ne suffisent à expliquer certaines fondamentales incompatibilités. On trouve sous la plume de Rousseau, constamment et même simultanément, des théories qui sont essentielles et qui sont cependant ennemies : bref, c'est dans le tissu même de la pensée qu'il y a des déchirures.

Certains travaux des dernières années nous ont déjà fait pressentir que l'on marche graduellement et irrésistiblement vers cette conclusion. Citons-en quelques-uns.

En 1891, M. Alexis Bertrand, dans un travail lu à l'Académie des Sciences Morales et Politiques sur « Le texte primitif du *Contrat social* » (*Comptes rendus de la société* T. CXXXV, p. 850-884, et chez Picard, 1891) veut établir surtout — en se fondant sur ce texte primitif du *Contrat social* — que le contenu du *Second Discours* est incompatible avec l'œuvre de Rousseau dans son ensemble, que ses paroles sur l'excellence de l'état de nature et l'infériorité de l'état social sont de « simples boutades » ; et que seulement Rousseau n'a pas eu le courage de se dédire. Or, ce n'est en réalité qu'une repétition d'une observation souvent formulée par les érudits les plus compétents. Tels Morley : Les théories du *Contrat* reviennent « à un abandon complet à peu près des principes du *Seconp Discours* » (*J.-J. Rousseau*, II, III, 21) ; Chuquet : « Le *Contrat social* est en désaccord avec l'œuvre entière de R. » (*Rousseau*, p. 147) ; Faguet : « Les idées politiques de Rousseau me paraissent, je le dis franchement, ne pas tenir à l'ensemble de ses idées » (*Dix-Huitième siècle*, p. 383) ; Voir aussi Ducros, *J.-J. R. de Genève à l'Ermitage*, p. 203, note) ; Beaudoin, *J.-J. R., vie et œuvres*, I, 326-7) ; E. Champion, dans ses diverses publications ; etc. Il y a cette différence seulement que le plus souvent quand on attire l'attention sur cette difficulté particulière de réconcilier les idées de Rousseau sur la société civile et celles sur l'état de nature, c'est au contraire le Roussean de l'état de nature qu'on considère comme le vrai, et celui du Contrat social qu'on considère comme étranger.

En 1865, M. Espinas, dans la *Revue Internationale de l'En-*

seignement (Vol. 30, pp. 325-56 ; 425-62), publie des articles conçus dans un esprit de violence tout à fait curieux, traitant Rousseau de « rhéteur », « incohérent jusqu'à l'impertinence » (234), impossible à « prendre au sérieux », car on ne peut voir dans son œuvre qu'une « mystification prolongée » (442). Nous ne revenons pas sur ce qu'il peut y avoir de présomptueux de la part d'un individu — de beaucoup de talent du reste mais sans grand nom quand il écrivait cela — d'accuser de folie le monde entier qui avait honoré Rousseau comme un de ses grands penseurs ; surtout nous persistons à ignorer des arguments sans dignité, tels que « Rousseau n'avait qu'un souci, le succès, c'est-à-dire la réputation et l'argent » (457). Constatons seulement que dans les pages pensées de son étude, et dans un esprit qui rappelle celui de M. Bertrand, M. Espinas oppose surtout le Rousseau défendant l'état de nature et le Rousseau déclarant l'état social supérieur ; — le second serait le vrai Rousseau, et c'est celui des premières années de Paris ; mais Jean-Jacques, par vanité, aurait voulu jouer le rôle du premier ; il y a bien une troisième phase, où Rousseau a voulu faire un compromis entre le penseur et le comédien, mais là « tout s'effondre dans un abîme de contradiction. » Ajoutons, qu'énergiquement pris à partie par M. Dreyfus-Brisac (*Rev. de l'Enseignement*, Vol. 31, pp. 537-48), M. Espinas réplique (Vol. 31, pp. 138-53), en faisant des concessions importantes ; c'est-à-dire disant qu'il n'a proposé son système des trois phases que « comme une hypothèse plausible, avec l'espoir — nous l'avouons encore — que la critique sérieuse nous apprendrait si le problème des perpétuelles contradictions de J.-J. est ou n'est pas soluble de cette façon » (140). Sur ce point des « contradictions perpétuelles » M. Espinas, on le voit, ne peut consentir à céder ; — et en cela il sera de moins en moins un isolé.

Bien plus important, car il ne nous acule pas à la théorie que le monde entier est fou en lisant un Rousseau insincère, est le cas de M. Faguet ; nous y avons fait allusion déjà ; il définit la pensée de Rousseau : un « chaos d'idées claires ». Par exemple, dans son *Rousseau penseur*, il compare les données

des *Discours, Préface de Narcisse, Emile, Contrat social, Gouvernement de Pologne,* etc. ; il conclut assez naturellement à l'impossiblité de concilier tout cela : Rousseau sociologue, et qui est anarchiste, Rousseau anarchiste et qui est politique autoritaire, et... « ultra-archiste ».

Un autre critique qui a été manifestement inquiet de quelque chose d'incohérent est M. Bourgoin, qui dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 1er mai 1912 (Numéro du bicentenaire) souligne « Deux tendances de Rousseau », — à savoir : analyse de la personne morale et du jeu des passions (point de départ dans les aspirations individualistes), et philosophie qui cherche les principes de l'organisation politique (point de départ dans les dispositions de sociabilité). Malheureusement l'auteur, qui depuis 1897 s'occupait de la politique de Rousseau, mourut sans développer l'idée exprimée dans ces quelques pages.

On lira avec profit sur ce sujet un long travail de Paul Sackmann dans le *Herrig's Archiv,* de 1913 : c'est-à-dire publié, notons-le, aussitôt après les années du bi-centenaire où Rousseau avait été beaucoup discuté, et souvent dans l'esprit systématique de la critique moderne (comme Bourgoin) : « Das Rousseau Problem und seine neueste Loesungen. » Le « problème » dont parle l'auteur est justement celui de la réconciliation des éléments divers de l'œuvre de Rousseau ; et on voit qu'en effet tous les derniers venus ont trouvé quelque chose à réconcilier chez le philosophe de Genève : Boutroux, Hœffding, Bosanquet, Parodi, Bouvier, Delbos, et y compris M. Sackmann lui-même. Chez Boutroux c'est l'individu et l'émotion d'une part, et la société et l'intelligence de l'autre ; chez Hoeffding, c'est le sentiment du relatif en moi, et celui de l'absolu en moi, etc.

Signalons aussi le volume plus récent de L. Proal, *La Psychologie de J.-J. Rousseau* (Alcan 1923) ; l'auteur est un homme qui ne se pose pas en étudiant des doctrines de Rousseau, et qui n'a pas lu tous les commentaires divers produisant une impression de confusion terrible. Mais, étudiant surtout la personnalité de Rousseau, ce qui le frappe, lui encore, ce psy-

chologue, c'est justement cette constante coexistence dans la *pensée* de Rousseau, de thèses apparemment incompatibles, et que Rousseau défend avec le même enthousiasme. Il en fait une longue énumération (entre autres p. 292-300) ; et il mentionne une lettre dans laquelle Rousseau, en réponse à des indications de contradictions déconcertantes que lui faisait son ami d'Escherny, s'empresse de lui en citer d'autres encore (1).

Nous avons enfin, à l'appui de notre dire, les études pénétrantes de M. Lanson, son chapitre sur Rousseau dans son *Histoire de la Littérature Française*, son article « Rousseau » dans la *Grande Encyclopédie* (1900), et celui sur l' « Unité de la Pensée de J.-J. Rousseau » dans les *Annales Rousseau* (VIII, 1912). Ce dernier titre, à lui seul, est significatif ; elle n'est pas évidente certes, cette unité de l'œuvre de Rousseau, puisque 150 ans après sa mort, il faut qu'un esprit comme celui de M. Lanson en fasse un objet de recherche. Et d'ailleurs celui-ci nous avertit d'emblée qu'il ne peut plus prendre le mot « *unité* de la pensée de Rousseau » dans le sens qu'il avait cru pouvoir lui donner encore en 1900 ; qu'il reconnaît devoir s'essayer « moins à faire apparaître un Rousseau logique qu'un Rousseau vrai ». En somme, dit-il, il y a contradiction indiscutable, mais elle est entre l'homme Rousseau et l'œuvre de l'écrivain ; et quant à cette dernière, il souligne l'existence d'oscillations constantes de l'émotion à l'intelligence, et *vice-versa*, un rythme habituel de sa pensée (2). Vers la fin de

(1) A vrai dire, nous ne savons où M. Proal a vu cette lettre. La note de p. 299 renvoie à Hachette III, 341, où Rousseau discute ses contradictions avec M. de Beaumont.

(2) M. Faguet avait relevé ce trait lui aussi : et il est en effet frappant dès qu'on y regarde de près. Voici la phrase qui termine l'article de M. Lanson ; nous tenons à la signaler, car il y souligne un point fort important pour l'interprétation que nous allons essayer [mais nous voyons quelque chose de bien plus grave chez Rousseau que la contradiction seulement entre l'homme et l'écrivain] : « Ce contraste de l'œuvre et de l'homme qu'on appelle contradiction si l'on veut, il ne faut pas essayer de voiler cela, car cela, c'est Rousseau même ».

l'article, M. Lanson se demande si « plus d'un lecteur ne pense pas que j'ai moins résolu que confirmé en les expliquant, quelques-unes des contradictions qu'on reproche à Rousseau, et les plus importantes. »

Il y a là des indices que nous devons méditer après les avoir recueillis. Sans doute, il était extrêmement naturel de chercher à ramener l'unité logique dans l'œuvre d'un écrivain — surtout d'un écriavin philosophe ; et on comprend bien que pendant longtemps — un siècle et demi — on n'ait pas résisté à la tentation d'aller même jusqu'à mutiler l'œuvre de Rousseau pour arriver à chef. Mais puisque aujourd'hui tant d'échecs en ont prouvé la futilité, pourquoi persister dans ces efforts ? Après tout, rien ne nous force à admettre *a priori* qu'il existe un système philosophique et logique de Rousseau qu'on puisse reconstituer de toutes pièces. Il semble plutôt que si c'est là la condition *sine qua non* de comprendre Rousseau, il faut d'emblée y renoncer.

Ce serait trop commode, d'autre part, si, de ces aveux, on allait conclure qu'il faut renoncer à expliquer Rousseau, ou qu'il faille l'étudier seulement comme un frivole dispensateur d'esprit sur les problèmes de son âge. Non certes ! Qu'un gratte-papier de troisième ou quatrième ordre se contredise sur des propositions fondamentales, peut ne nous importer en aucune façon. Mais Rousseau est Rousseau, et quoique vivant à l'âge du suffrage universel, nous n'en sommes tout de même pas encore à ce point que de peser ses incohérences dans la même balance que celles des Bouvard et Pécuchet. Et d'ailleurs la critique moderne ne nous impose que cette seule conclusion : Qu'on avait cherché sur une mauvaise piste en s'efforçant de ramener la pensée de Rousseau à l'unité philosophique, mais nullement qu'il n'y ait rien à trouver par ailleurs. De fait, cette existence simultanée de théories incompatibles, n'est-elle pas elle-même un problème — qui n'est pas uniquement d'ordre logique, mais psychologique aussi bien ? La présence de théories inconciliables dans un esprit ou dans une œuvre ne signifie point que ces théories ne puissent entrer en

rapport les unes avec les autres. L'eau et le feu, peut-on dire, sont incompatibles ; cependant l'eau et le feu peuvent être mis en rapport, même si l'un doit à la suite de relations établies, exterminer l'autre ; les savants étudient avec profit ces relations. De même pour la pensée de Rousseau ; elle peut contenir des éléments hétérogènes, mais cela ne nous dispense pas d'étudier les rapports de ceux-ci. Au contraire : il doit y avoir sûrement une raison suffisante pour expliquer cette cohabitation — cette intime et hostile cohabitation. Et le fait qu'un écrivain qui offre une morale trahissant des tendances en sens nettement opposé, ait justement été l'un des penseurs les plus influents dans l'histoire, nous pousse à nous demander si la présence de ces conflits fonciers ne constituerait pas peut-être le problème tout entier de Rousseau.

C'est l'examen de ces questions dans notre II° — et principale — Partie dont nous nous autorisons pour justifier notre titre : *Essai d'interprétation nouvelle.*

***

Résumons tout cela :

Rousseau, selon les termes de l'étude si connue de M. de Voguë dans la *Revue des Deux Mondes* (1895) « pèse d'un poids prodigieux sur tout notre établissement intellectuel » : — voilà le fait.

Pourquoi Rousseau, malgré les attaques sauvages dont il a été l'objet, ne veut-il pas mourir ? — Voilà le problème.

L'explication de Rousseau par le « style enchanteur » n'en est pas une ; celle par la « personnalité » évite le problème, ou si on veut, le recule ; celle de Rousseau « novateur » ne se soutient plus, — et d'ailleurs, supposé qu'elle tînt pour le XVIII^e^ siècle, elle ne rend pas compte de l'intérêt porté à Rousseau au XX^e^.

D'autre part, l'examen auquel nous venons de nous livrer sur la nature des discussions suscitées par l'œuvre de Rousseau a dirigé notre attention sur deux points :

1° On a tenu relativement peu compte dans le passé des conditions sociales et psychologiques prévalant au moment où il parut, — et qui ont continué à prévaloir depuis. Peser avec soin l'importance de ce facteur, ce sera l'objet de notre premier effort (*Première Partie*).

2° Nous tournant ensuite vers l'œuvre philosophique de Rousseau, nous nous rendons compte que les exposés de sa pensée offerts par les commentateurs les plus divers, et les plus dignes de confiance aussi, trahissent l'existence d'un conflit entre éléments essentiels, — c'est-à-dire condamnent d'emblée la tentation de chercher chez Rousseau un ensemble philosophique cohérent : Chercher à démêler la nature et l'étendue de ce manque de cohésion philosophique, le sens qu'il peut avoir, examiner si ce ne serait pas là ce qui donne à l'œuvre de Rosseau son caractère propre et essentiel, et important, ce sera l'objet de notre second et plus important effort (*Seconde Partie*).

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME

Un succès prouve toujours quelque-chose : Qu'il s'est rencontré à un certain moment des concordances entre une œuvre et un groupe.

F. BALDENSPERGER, (*La littérature* p. 203).

CHAPITRE PREMIER

L'AVÈNEMENT DU ROMANTISME AU SIÈCLE DE ROUSSEAU

1. Le problème : comment concilier les aspirations romantiques de tout *moi* humain et les nécessités d'une discipline sociale, commence à se poser dès le moyen âge. Discipline ecclésiastique. 2. Première tentative d'affranchissement, renaissance. 3. Suivie de réaction violente ; siècle de Louis XIV. 4. Le problème romantique se pose formidablement une seconde fois au XVIII[e] siècle, et Rousseau va le sentir et l'exprimer profondément.

Et d'abord ré-examinons attentivement quelles sont les conditions sociales et psychologiques prévalant au moment où va paraître Rousseau, c'est-à-dire à quel moment précis de l'évolution de la pensée humaine il a accompli son œuvre.

Il paraîtra peut-être pédant de remonter, comme nous allons le faire, jusqu'à l'aube de l'ère chrétienne. Qu'on ne nous juge pas avant d'avoir lu. Un problème clairement saisi est à moitié résolu ; et en donnant quelque étendue à cette partie de notre étude, nous pourrons sensiblement abréger les suivantes.

§ 1. L'Empire romain s'était écroulé avec fracas, entraînant dans sa chute une civilisation qui l'avait créé et puis ruiné.

L'ordre social repose sur un renoncement de l'homme à satisfaire tous ses désirs ; ce renoncement (qui d'ailleurs comporte des degrés différents suivant la position sociale) peut être volontaire ou contraint.

La Rome impériale s'était élevée sur le principe de la con-

trainte ; par la force les nations étrangères avaient été conquises, les classes inférieures soumises.

Or, les peuples ont une dose considérable, mais pourtant limitée, de patience ; les aristocrates romains avaient dépassé la mesure ; leur prestige avait déjà été diminué par leur ardeur à goûter tous les plaisirs ; ils avaient laissé toute honte. Le peuple se souvint alors que la nature chez un esclave et chez un maître est la même ; il devint plus conscient à la fois de ses souffrances et de ses droits ; il rechercha à son tour la jouissance. Après tout, les privilèges des riches sont une concession des peuples, puisque les peuples par le seul empire du nombre détiennent toujours la force ; — ce raisonnement put se faire sans qu'un philosophe vînt le formuler.

Le résultat avait été une désorganisation générale ; les maîtres, énervés du reste par leur vie de réjouissances incessantes devaient céder aux aventuriers déterminés sortant souvent des basses classes ; ils cédaient beaucoup pour ne pas perdre tout ; en conséquence les parvenus réclamaient des joies avec toujours plus d'effronteries ; tous les égoïsmes étaient lâchés, c'était l'anarchie.

Les Barbares en profitèrent ; Rome devint leur proie. Et l'anarchie s'augmenta alors des égoïsmes sauvages des nouveaux venus ; un état de guerre incessant n''était pas fait pour arrêter ce déploiement sans frein de tous les appétits.

Mais c'est de cet état de « barbarie » que devait naturellement sortir l'aspiration, de plus en plus forte, à un retour d'ordre à tout prix. C'est Rome encore une fois qui va prendre la direction des destinées des peuples. Elle a perdu le prestige des armes, mais elle conserve, jusque dans les défaites, celui d'un plus grand développement de l'esprit. Si les barbares ont eu le bon sens de l'admettre et de céder devant cette puissance plus nécessaire que la force dans l'organisation des sociétés, les anciens maîtres du monde profitèrent des leçons de la chute de l'empire. Tout compte fait, ce fut avec une rapidité et une intelligence surprenantes que les chefs allaient agir.

La tâche était formidable, mais elle était claire : il fallait arrêter ce déchaînement de la nature humaine, mâter ces individualités qui n'étaient pas seulement violentes, mais d'une essence inférieure — puisqu'elles étaient faites de passions encore sauvages et des passions exaspérées de classes longtemps réprimées.

Or, une religion nouvelle venait de paraître qui pouvait servir admirablement à la réalisation du but poursuivi — si on réussissait à la faire accepter au peuple à la place des anciens dieux : La religion du Christ, d'une part, promettait le bonheur à tous ; et elle pouvait le faire avec assurance puisque le bonheur ainsi promis ne dépendait pas des contingences du monde et ne devait se réaliser qu'après la vie. D'autre part, et surtout, pour l'obtenir, ce bonheur, il fallait mortifier sa chair, contraindre ses désirs et condamner la jouissance terrestre ; en un mot il fallait nier la nature. Or, un moyen de nier la nature, d'enchaîner les passions, de réfréner les égoïsmes, c'était justement ce qu'on cherchait pour assurer l'ordre dans la société démoralisée.

Après avoir donc combattu ce culte d'un genre nouveau qui attirait — parce qu'il assurait à tous le bonheur jusqu'ici réservé à quelques-uns, et qui même avait créé un *imperium in imperio* — les intelligents s'avisèrent de sa valeur sociale pourvu qu'il fût mis adroitement à contribution.

Ce fut une grande habileté de la part de ces premiers maîtres chrétiens en occident, d'abord, de faire abandonner la forme du Christianisme mystique et rêveur de l'Orient, du Christianisme qui prêchait le retour messianique immédiat (croyance d'ailleurs assez compromise par l'attente vaine de longues années) ; et ensuite, sans abandonner l'idée du Royaume céleste où tous les déshérités de ce monde trouveraient un jour la compensation de leurs privations, de faire servir le Christianisme en même temps, et avant tout, à un Royaume de Dieu sur la terre.

En effet, les croyances à ces deux Royaumes de Dieu —

céleste et terrestre — ne sont pas incompatibles comme l'avait cru le chrétien primitif ou oriental (1).

Pour celui-ci en effet la vie ascétique avait été la seule qui importât dans le monde ; l'ordre social lui était pour le moins indifférent ; et, en un sens, le désordre était même préférable puisque, plus la vie était mauvaise, plus il avait d'occasion de souffrir et mériter le bonheur à venir. Pour le chrétien postérieur, ou occidental, d'autre part, — celui dont il s'agira surtout ici — la vie ascétique devenait au fond essentiellement un moyen de dompter ses désirs ; par elle sera assuré à la société l'ordre, fondement de la sécurité et du bonheur ; mais d'ailleurs, indirectement, elle demeure toujours un moyen pour obtenir au ciel le dédommagement de privations s'il fallait ici-bas endurer encore ; — aux premiers siècles du catholicisme sur tout, il n'était pas superflu de pouvoir compter sur cette suprême compensation. C'est le sens de la formule astucieuse de Montesquieu : « Chose admirable, la religion chrétienne qui ne semble avoir d'objet que la félicité dans l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci » (*Esprit des Lois*, XXIV, 23).

Les nouveaux législateurs du moyen age, papes, évêques, presbytres, comprirent qu'il fallait user des grands moyens dans cette lutte contre les appétits humains, contre « la nature ».

Il est toujours plus facile de renoncer que de se modérer ; mais c'est le cas plus particulièrement quand il s'agit d'hommes frustes tels que les vainqueurs de Rome ; raisonner avec des loups dévorants, leur demander de bien vouloir, dans l'intérêt de chacun, modérer leurs passions, eût été aussi naïf que futile ; il était donc opportun, sans faire aucune distinction entre jouissances légitimes et illégitimes, petites ou grandes, de déclarer mauvaise *toute* jouissance. Donc Rome affirma son idéal ascétique.

(1) Nous n'examinons pas d'ailleurs si Jésus-Christ avait été bien compris en ceci.

Rome ne laissa aucun doute théorique sur la nature condamnable de toute jouissance terrestre. Sur le mot du Christ : « Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez », saint Basile fonde sa thèse qu'il n'est permis de rire en aucune façon (*Oudépoté Kath'olou*). Et saint Amboise, après lui, s'étonne qu'on puisse chercher des occasions de rire : « Et nos ridendi materiam requirimus, ut hic ridentes, illic fleamus ». Saint Augustin met en doute si l'on ose même laisser, dans les églises, s'élever un chant harmonieux, — celui-ci procure de la jouissance.

Dans la vie journalière, l'Eglise devisa toutes les manières possibles de mortifier la chair, d'étouffer la voix des désirs ; elle créa couvents et monastères ; elle glorifia le martyre, forme extrême de renoncement, inutile en soi, mais excellent exemple montrant la possibilité de la victoire absolue sur soi-même (1); et tout cela du reste, au risque de réactions féroces et périodiques de sensualité et de sauvagerie.

L'un des moyens les plus efficaces dont l'Eglise se servit pour souligner sa doctrine de la lutte à mort contre la nature, fut la peur de l'enfer. Elle remisa provisoirement à l'arrière-plan le Dieu d'amour du Christ, qui était bon pour quelques doux mystiques d'Orient mais point pour les descendants des hordes barbares, et elle établit sur le trône de l'agneau immolé pour une humanité tourmentée d'infini, Satan le tortureur des âmes sensuelles.

Pour consacrer l'autorité de sa morale ascétique, l'Eglise eut encore la précaution — point inutile certes — de se pour-

(1) C'est ce que les révélations de l'érudition mettent en lumière tous les jours davantage. Voir p. ex. G. Herzog, *La Ste-Vierge dans l'Histoire* (Nourry, 1908) d'où ressort clairement que le culte de la Vierge n'a été développé qu'en vue de pouvoir prêcher mieux l'idéal ascétique de la virginité (dans ce but on a faussé des textes, renié d'anciennes traditions, etc.) Herzog résume ainsi sa minutieuse enquête : « Le dogme de la naissance virginale du Christ doit son origine aux idées docètes, mais il ne s'est imposé à la conscience chrétienne que le jour où il a brisé avec ces idées et s'est mis sous le patronage de l'ascétisme » (162).

voir d'une philosophie d'un genre nouveau, la philosophie scolastique où la pensée est la servante de la théologie (*ancilla theologiæ*), la théologie elle-même étant, comme nous venons de le rappeler, la servante d'une Eglise soucieuse d'une moralité terrestre. S'appuyant sur saint Paul qui disait que l'Evangile est « folie pour les païens », elle prêche hardiment qu'il faut croire et pas raisonner, car tout ce qui raisonnablement semblerait bon à l'homme est réellement mauvais. Anselme (1033-1109) formulait son *fides præcedit intellectun* et son *credo ut intelligam*, qu'on traduisait encore par *credo etsi absurdum* et *credo quia absurdum* (1). Et en effet, du point de vue social cette attitude se justifiait : après cela est-il opportun de discuter si l'Eglise ment, trompe, s'abuse elle-même ? Là n'est pas la question : l'œuvre civilisatrice, tel est l'enjeu de la gigantesque entreprise de persuader aux hommes de nier leur propre nature (2). Et on ne saurait assez le souligner pour faire bien comprendre ici le point de vue de l'Eglise, — qui peut être le point de vue d'ailleurs de penseurs en dehors de l'Eglise. Sans doute, si la vérité philosophique est d'accord avec la nécessité morale et sociale, c'est mieux ; mais s'il y a conflit c'est la vérité philosophique qui doit céder le pas devant la nécessité morale, ou comme on l'appelle parfois, la « vérité » morale (3).

L'Eglise du moyen-âge a agi d'ailleurs avec une clairvoyance admirable. Nos savants actuels, avec leurs petites machines,

(1) Pour la masse des fidèles l'*Imitation* avertissait éloquemment qu'un examen des choses de la foi précipite dans l'abîme.

(2) Qu'on lise le beau volume posthume d'Achille Luchaire, *La Société française au temps de Philippe Auguste* (1912) qui montre si bien que l'Eglise de ce temps, malgré ses tares, est la partie la plus saine, la plus éclairée, la plus énergique de la société.

(3) Ce conflit semble inévitable ; il s'est continué en tout cas à travers les siècles ; il vient encore de donner naissance à la théorie américaine du Pragmatisme. La justification du Pragmatisme au point de vue social, et son insuffisance philosophique ont été exposées dans notre volume *Anti-Pragmatisme. Examen des droits respectifs des l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale*. Alcan, 1909. (Surtout Partie II, ch. II, et Partie III, ch. I).

leurs mensurations et pesages des phénomènes psychiques, sont des enfants à côté des prodiges de pénétration qu'étaient ces docteurs — qui, il faut le reconnaître, avaient à leur disposition l'instrument le plus efficace pour leur travail, la confession. Tout en l'écrasant et en tonnant ouvertement contre elle, le prêtre savait bien que la nature humaine était irrépressible ; il avait soin de ne pas attendre l'impossible. Les concessions s'imposaient ; d'abord il établit la pénitence en sorte que les conséquences du péché ne fussent pas absolues, et qu'il puisse retenir le pécheur sous son contrôle. Mais on alla bien plus loin encore. La morale ecclésiastique, en effet, déclara supérieure la vie de renoncement complète, mais elle ne condamna point, par exemple, le mariage ; elle fit même de celui-ci un sacrement, car de cette façon le prêtre y exercerait haute surveillance. Elle parla au nom du Prince de la Paix, mais elle ne supprimait pas les hommes de guerre ; il en fallait *de bons* pour ne pas être réduit par *les mauvais* ; il en fallait pour soumettre les peuples non-chrétiens ; on ne persuadait pas Wittekind par les douces rêveries des Pères du désert, mais on l'acculait devant le dilemme : « le Christianisme ou la mort» ; et le Charlemagne de l'Eglise ne fut pas le grand empereur chrétien « malgré que », mais bien « parce que » il avait passé au fil de l'épée tout les habitants de Saragosse, vieillards, femmes et enfants compris, qui refusaient le baptême.

§ 2. Passons au second acte.

Les migrations des peuples avaient cessé ; les grandes conquêtes prirent fin, car il n'y avait plus en Europe de pays à conquérir au Christianisme. On essaya bien l'Asie, mais les Croisades échouèrent. Restaient encore, pour troubler la paix, les luttes entre vassaux et suzerains, entre princes et barons ; elles éclataient à la moindre occasion ; mais comparé à l'anarchie d'autrefois, il y avait presque de l'ordre. Il y avait en tout cas des heures de répit, et la nature humaine n'en demandait pas davantage pour manifester des velléités de s'émanciper de nouveau. Aux heures toutes sombres des bouleversements incessants des premiers siècles de notre ère, on avait accepté avec

joie les promesses d'un bonheur futur puisqu'il ne pouvait tout de même pas être question d'un bonheur présent ; dès qu'une tranquillité relative s'établit et apporta avec elle des occasions de se réjouir, on ne les refusa pas volontiers.

On va assister donc à une longue période de lutte entre « l'esprit du siècle » qui veut s'affirmer de plus en plus, et l'Eglise qui ne veut pas perdre son prestige. Nulle part ces tentatives d'émancipation, et les tentatives de répression qu'on leur oppose jusqu'au jour de la grande crise du XVI^e^ siècle, ne peuvent être suivies aussi clairement que dans l'histoire de la littérature.

Les premiers monuments littéraires avaient été avant tout religieux. La *Cantilène de Ste-Eulalie*, le *Poème de la Passion*, la *Vie de St-Léger*, *St-Alexis*, etc., avaient célébré le martyre et le renoncement au monde en termes non équivoques. Les premières épopées avaient ensuite montré que les plus nobles subissaient eux aussi cette obligation de renoncer à satisfaire leurs ambitions personnelles ; ayant plus de puissance, ils avaient plus de devoirs encore que les autres à prouver leur soumission à Dieu ; leurs épées, ils les avaient mises au service de l'Eglise pour la conquête du Christianisme ; la femme, qui risquait par ses charmes de détourner le baron de sa morale de renoncement, brillait le plus souvent par son absence ; l'épisode de la belle Aude, dans la *Chanson de Roland*, tenait en quelques vers.

Le premier souffle d'émancipation vis-à-vis de l'Eglise fut introduit par les légendes dites celtiques ; celles-ci ramenaient l'idée païenne des joies de vivre ; elles substituaient le goût des aventures à la guerre sainte et aux recueillements monastiques, l'amour de la femme à l'amour de Dieu, et en un mot le bonheur terrestre aux félicités paradisiaques. Les poètes, sous la pression de l'Eglise, avaient beau employer un langage dévot, et parsemer leurs épopées d'épisodes empruntés de la bible, de personnages pieux, de cérémonies catholiques, ils avaient beau recréer entièrement Parsival, et Gauvain, et Lancelot, et même faire de Merlin une sorte de « Satan chrétien », tout fut en vain ; les amants, Tristan et Yseut, jetés

dans les bras l'un de l'autre par le philtre fatal et symbolique, émergeaient triomphants. Tôt après, laissant la note tragique, c'était Nicolette arborant le bonnet phrygien gaiment et doucement, et Aucassin osant des sarcasmes contre le paradis des mendiants et des éclopés, où ne serait pas Nicolette, sa « très douce amie ». Enfin l'accueil empressé fait par l'Europe entière au *Roman de la Rose*, lequel formulait minutieusement le code de l'amour, témoignait mieux que nulle autre chose du terrain perdu par les apôtres de l'ascétisme monacal.

Une autre tendance à l'émancipation se rattachait à l'éveil de la conscience sociale du peuple. Déjà des traits de satire contre la noblesse et le clergé — qui, *au nom de Dieu*, écrasaient les petits et les humbles — avaient paru dans les fabliaux ; Wace, dans son *Histoire des Normands*, entonnait ce qu'on a justement appelé la « *Marseillaise* du moyen âge » ; et au XIII^e^ siècle la grande épopée de *Renart* venait prendre place à côté du *Roman de la Rose* pour affirmer que l'on n'était plus disposé à suivre Rome, si celle-ci demandait le renoncement absolu comme la seule morale sociale.

En même temps, des velléités lyriques se manifestaient ; des poètes comme Rutebeuf, Villon, Charles d'Orléans, obéissant à l'impulsion naturelle, faisaient entendre des accents personnels — assez minces souvent, mais point négligeables puisque les petits ruisseaux font les grands fleuves.

En face de cette situation, que fait l'Eglise ? — Elle comprend que les conditions de la vie ont cessé d'être favorables à des doctrines de renoncement trop sévères ; une opposition inflexible compromettrait toute son œuvre : chercher seulement à enrayer le mouvement, céder le moins possible pour ne pas perdre tout — telle sera sa tactique en littérature comme dans les autres domaines. Son action était demeurée puissante encore et pouvait être sauvegardée. L'Eglise s'y employa et la littérature s'y prêta : Chrétien de Troyes avait commencé par écrire le poème de la fatalité païenne dans *Tristan et Iseut*, il devait finir par un *Perceval* chrétien ; en même temps l'Eglise autorisait dans ses cathédrales l'usage des mélodies de chansons populaires pour retenir ceux qui se lassaient des

mélopées graves et solennelles des siècles antérieurs ; et surtout elle avait créé le théâtre : faisant fond sur la passion du peuple pour le spectacle, elle cherchait à répandre par la scène son enseignement de la nécessité de dompter la nature et ses procédés de terrifier le pécheur par des visions de jugement et d'enfer. Malheureusement le terrain était fort glissant, une concession en entraînait une autre, et l'on sait assez comment la petite farce d'intermèdes innocents en vint graduellement à envahir la scène jusqu'à en chasser les solennels Mystères.

Il faut ajouter que, chose bizarre à première vue, au sein de l'Eglise même, on vit des docteurs assez dépourvus de sens pratique et assez étrangers aux réalités de la vie pour ne pas comprendre l'idée profondément morale qui avait dicté la philosophie scolastique, la *Philosophia, ancilla theologiæ* ; ils prétendirent revenir au *Intellectus præcedit fidem* ; en d'autres termes, à l'idée qu'une doctrine vraie du point de vue de la raison en soi importe plus qu'une doctrine utile au point de vue social. De cette façon combattant la doctrine des deux vérités, ils minaient les bases de la foi, et toute l'œuvre civilisatrice de l'Eglise. Tel, Abélard (1097-1142) ; tel, surtout, deux siècles plus tard, Guillaume d'Occam (+ 1347). L'Eglise devait réprimer ces natures romanesques, éprises d'une vérité socialement désintéressée et dès lors moralement dangereuse, ces esprits naïfs et sublimes qui auraient pu séduire s'ils n'étaient frappés des foudres de l'excommunication (1).

(1) Cependant le plus sûr moyen de les confondre était de les attaquer sur leur propre terrain de la dialectique. Thomas d'Aquin (1224-1274) les avait écrasés sous sa *Somme* qui réalisait à peu près le programme suivant : d'une part concentrer les discussions des docteurs autant que possible sur des questions en soi indiscutables, et d'ailleurs sans importance pratique (*Trinité, Nature des Anges, Essence de la Divinité,* etc.), et par là détourner la pensée spéculative du problème des rapports de la vérité philosophique et de la vérité sociale ou religieuse ; d'autre part, pousser la discussion des dogmes relatifs au salut jusqu'à la subtilité ; et de cette façon, la raison étant embarrassée dans ses propres filets, il fallait en sortir par quelque « autorité », celle des Ecritures interprétées par l'Eglise, et celle de la tradition catholique. Le but, jamais perdu de vue,

L'Eglise devait, pour conserver son prestige dans les masses, sévir aussi lorsque des groupes sociaux cessaient de reconnaître son autorité. Contre les hérétiques, comme autrefois contre les infidèles, elle avait recours au bras séculier. Elle le fit dès le XIII^e siècle contre les Albigeois, précurseurs de Jean Huss, en Bohême, et des Huguenots. Certes l'Eglise ne pouvait accuser ces réfractaires de ne pas pratiquer la morale du renoncement chrétien, puisque ceux-ci la pratiquaient plus rigoureusement ; mais ils voulaient le faire à leur manière, selon des doctrines à eux. Or, si on eût permis aux uns (supposé même que ce fussent des bons) de s'affranchir de la tutelle de l'Eglise, que dirait-on aux autres (les libertins) qui rechercheraient l'affranchissement dans des intentions néfastes pour la société ? A juste titre — de ce point de vue — l'Eglise considérait que les sectaires de l'indépendance l'empêchaient de remplir sa mission civilisatrice. Malgré la part indiscutable de justesse contenue dans cette attitude, la théorie nuisait au prestige de l'Eglise dès l'instant où les hommes montraient des velléités de raisonner les choses. Leur intelligence ne comprenait ni la valeur de la discipline ascétique, ni les circonstances sociales qui avaient conduit là.

Et l'on comprend que cela créait une situation très délicate. L'Eglise pouvait-elle dire aux hommes que l'ascétisme et la discipline n'étaient pas tant un ordre divin, une épreuve pour se montrer digne du royaume de Dieu dans le ciel, qu'un moyen de réaliser un royaume de Dieu sur la terre ? Impossible ; c'eût été d'une part rendre la bride à l'homme de la passion, le rejeter dans la poursuite de plaisirs grossiers et temporaires ; c'était toute l'œuvre de civilisation perdue. C'eût été d'autre part, pour l'Eglise, ruiner son propre crédit que de dire : Nous vous avons menti, — pour votre bien, mais nous vous avons menti. L'Eglise relégua donc au second plan son souci de bonheur présent des hommes, et elle se commit de

était de rendre à l'Eglise le prestige nécessaire pour réaliser son programme : mâter la nature humaine pour établir autant que possible un royaume de Dieu sur la terre.

plus en plus à la morale du renoncement. Se mentait-elle à elle-même, ou crut-elle sincèrement désormais à la seule morale de l'ascétisme présent et plus à la valeur de la vertu comme d'une sagesse mondaine ? Evidemment ici on ne peut plus parler de l'Eglise, comme un tout, mais seulement des représentants individuels de l'Eglise. Et il est probable qu'il y en eut toujours, parmi ceux-ci, qui comprirent la vérité et crurent à l'Eglise comme un moyen social de rendre les hommes heureux ici-bas, — qui comprirent aussi la nécessité du silence ; mais il y en eut d'autres qui acceptèrent la foi toute dictée, et adhérèrent sans examen à la morale du renoncement aux joies terrestres en vue du royaume de Dieu après cette vie. Il y a le troupeau des prêtres comme il y a le troupeau des fidèles laïques, seulement il est plus petit.

Cependant tous ces souffles épars que nous venons d'évoquer (thèmes païens dans la littérature populaire, satires sociales, éveil du sentiment de la personnalité dans le lyrisme des poètes, théologiens qui opposent la vérité en soi à la vérité pragmatique) se combinaient et préparaient la tempête qui ne pouvait tarder à éclater.

Justement la société féodale venait de s'abîmer dans la Guerre de Cent Ans ; l'Eglise était affaiblie de toute la déchéance des barons, ses alliés séculaires. Alors survint l'accident qui contribua à rendre presque désespérée la situation menaçant l'édifice moral de l'Eglise : la prise de Constantinople par les Turcs (1453), qui eut comme contre-coup la révélation des chefs-d'œuvres de l'art païen. On s'enivra de la philosophie de l'antiquité ; François Ier, en fondant le Collège Royal de France (1529), encouragea la passion pour cette civilisation classique que l'Eglise avait cru supplanter à jamais. Les poètes allaient imiter Théocrite et Virgile, car, ce qu'on cherchait dans l'antiquité (il convient de le souligner spécialement, puisque nous allons nous occuper de Rousseau) ce n'était pas l'ordre sévère des républiques de Sparte et de Rome, ou même les gloires militaires de l'empire des Césars, c'était l'émancipation de la pensée, osons le dire, c'était s'affranchir du Chris-

tianisme ; c'était l'idéal païen de la jouissance de la vie, — c'était l'abbaye de Thélème dont la devise était : « Fais ce que voudras ! » Rabelais brossait une esquisse solide de la révolution rêvée : satisfaire les aspirations naturelles de notre *moi* et non les nier, rire et non pleurer, élever l'homme pour la vie et non pour la mort. Tout cela était le pays d'Utopie sans doute, mais une utopie dont chacun pouvait bien voir qu'elle n'était point tout à fait irréalisable. « On en vendit — dit l'auteur en parlant de son *Gargantua* — davantage en un mois que de Bibles en neuf ans ». Et tantôt, Montaigne allait venir qui, analysant les idées et les opinions de son temps, saperait par la base l'édifice des croyances religieuses et morales devenues traditionnelles.

Un mot très imporant sur Calvin — dont nous aurons à reparler à propos de Rousseau. Il ne collabora que très indirectement et *contre sa volonté* au mouvement de la Renaissance et de l'affranchissement des esprits dans le sens que nous avons indiqué. Il voulait discréditer Rome, mais c'était pour poursuivre le même but qu'elle : écraser la nature humaine, nier le *moi*. De fait, il allait plus loin que Rome dans sa morale de renoncement austère ; le catholicisme avait toujours fait des concessions à la faiblesse humaine, même quand il prétendait être impitoyable ; Calvin refusa toute concession ; il ne voulut voir que la société mauvaise profondément, et que les remèdes radicaux de la négation absolue de la nature. Sa seule originalité — et elle compte chez un précurseur de Rousseau — consista à avoir substitué à l'Eglise et au prêtre, la conscience morale individuelle. Or, c'est en se basant sur cet élément d'individualisme qu'on a dit parfois (Dide, Faguet, etc.) que Calvin avait été un précurseur de Rousseau, — et on ajoute : par Rousseau il a été un précurseur de l'individualisme romantique. Il y a dans cette dernière affirmation une confusion étrange d'éléments entièrement disparates dans la pensée de Rousseau, — confusion qui est concevable chez des gens non habitués aux distinctions philosophiques, mais non chez des écrivains de profession. Oui, c'est bien au nom d'un *moi* — cette conscience individuelle — que Calvin attaque Rome,

mais c'est un *moi* qui ne s'affirme que pour nier la nature humaine avec plus d'intransigeance que ne le demandait l'Eglise et le prêtre ; et ainsi, le Calvinisme, loin d'être un mouvement de retour romantique aux droits du *moi* naturel (comme l'avait voulu Rabelais) est un retour seulement aux devoirs du *moi*, soit, au Christianisme intransigeant de la première Rome catholique. Calvin exécrait Rabelais, et Rabelais dénonçait Calvin comme un imposteur : rien de plus naturel.

Calvin était d'accord avec Thérèse d'Avila, réformatrice des Carmélites au XVI^e^ siècle : « Ou souffrir, ou mourir », — qui est également la morale de volonté anti-passionnelle que reprendra (quoique indépendamment de préoccupation religieuse) Corneille pour ses héros.

Dans le domaine de la pensée catholique, le XVI^e^ siècle continuera les efforts des siècles précédents : enrayer les recherches de la vérité tout court au profit de la vérité ecclésiastique, c'est-à-dire de la philosophie de la vie anti-naturelle. Ce fut pour empêcher la diffusion de doctrines contraires à la foi que le Concile de Trente (1545-63) nomma une commission chargée de préparer un catalogue de livres prohibés (*Index librorum prohibitorum*). Et Philippe II, roi d'Espagne, décrétait peine de mort contre tout vendeur, acheteur ou seulement lecteur d'un livre mis à l'Index (1558) ; et avec le pape Paul IV, il regardait le *saint* office de l'Inquisition comme le seul moyen de maintenir l'autorité de l'Eglise. Le supplice du dominicain Giordano Bruno à Rome, en 1600, et le procès de Galilée en 1633, montrent qu'il ne s'agissait pas de mots seulement.

Résumons : contre la tradition morale catholique de renoncement, renforcée à l'heure du danger par le protestantisme, le XVI^e^ siècle nous fait assister à un grand mouvement d'idées révolutionnaires. Tout y contribue : le mécontentement des esprits à l'endroit des classes dirigeantes, la Renaissance des lettres et des arts favorisée par la connaissance des œuvres de l'antiquité, une grande curiosité scientifique, l'invention de l'imprimerie, etc.

La révolution était prête dans les esprits, semble-t-il — ***elle ne descendit pas dans la sphère des réalités.***

§ 3. Nous arrivons au IIIe acte.

Dix siècles de discipline ecclésiastique ne se nient pas en un jour. D'ailleurs, réaliser les aspirations du moment, c'était retourner aux conditions qui avaient amené la chute de la société antique, et comme elle n'avait pas pu vivre sous ces conditions-là une première fois, le pouvait-elle davantage une seconde ? En d'autres termes : les peuples étaient-ils mûrs pour une conception *naturaliste* — on dira un jour *romantique* —de la vie ? Pour se contraindre sur la pente des passions et de l'anarchie, il faudrait, à défaut de l'autorité politique ou religieuse, au moins la raison ; cette raison, les peuples ne la possédaient point (1)

C'est ce dont on s'avisa à temps. Nous disons « on », car il serait difficile d'indiquer exactement par qui ce mouvement de machine-arrière fut déterminé ; il fut le résultat d'une quantité de mesures partielles qu'on prit sur mille points menacés, et inspirées par une commune nécessité ; — car il semble y avoir dans l'humanité une sorte d'instinct de préservation qui lui permet toujours de se reprendre avant qu'il soit trop tard. L'Eglise surtout, devant le danger, se ressaisit ; elle vit bien que le Calvinisme devait son ascendant sur tant d'esprits, au sérieux moral de ses chefs, et elle avait commencé par appliquer chez elle-même l'œuvre de la réforme.

On sait comment, unissant une fois de plus les forces du trône et de l'autel, les hommes politiques du grand siècle réussirent dans leur œuvre réactionnaire et nécessaire de discipline, c'est-à-dire surent faire rendre à la philosophie et morale anti-naturelles — condition de l'ordre social — la place que la philosophie naturelle ou amorale de la Renaissance avait menacé d'y substituer. Il y eut de fortes ombres au tableau, mais leur époque fut une époque d'ordre. En somme, l'esprit absolutiste du XVIIe siècle est une suite nécessaire de

(1) Remarquons que le problème était tout autre que dans l'antiquité. La « société » grecque et romaine était celle d'une élite ; la masse était formée d'esclaves dont les passions étaient contraintes par l'organisation politique. Le Christianisme avait changé cela ; le peuple était humble, bas, opprimé, mais tous étaient égaux devant Dieu et l'Eglise.

l'esprit du XVI^e^ ; il était dans la logique des choses qu'on substituât à un esprit de liberté dangereux, un esprit énergiquement réactionnaire, qu'aux théories de l'émancipation du *moi* on opposât celle de la contrainte du *moi*.

De sorte que le XVI^e^ siècle — du point de vue impersonnel de l'histoire — ne nous apparaît plus aujourd'hui que comme une saturnale intellectuelle un peu prolongée, où on s'était abandonné à un rêve de libération de la contrainte plusieurs fois séculaire imposée par la pensée ecclésiastique. Un violent coup de barre à droite empêcha ces aspirations a-morales de descendre dans le domaine des réalités, et prévint le renouvellement d'un effondrement comme la chute de la Rome impériale.

Dans le domaine de la pensée, la transition s'opéra sans choc trop violent. Comme on avait essayé (aux XII^e^ et XIII^e^ siècles) d'écouler les velléités de mondanité des légendes celtiques dans des histoires teintées d'apparences chrétiennes (sans tout à fait y réussir du reste) on écoula quatre siècles plus tard de nouveau, pour en être débarrassé dans le domaine de la vie réelle, l'esprit de la Renaissance philosophique et antireligieuse dans la littérature ; — et on réussit cette fois fort bien. En effet toute la littérature du siècle classique français est, au fond, d'essence chrétienne ; mais elle porte un masque païen. Les héros austères de Corneille et de Fénelon — on a souvent souligné le fait, on peut encore l'expliquer — chez qui les désirs du *moi* sont toujours niés au profit de notions morales (pas simplement politiques, comme chez Spartiates et Romains) portent des noms grecs et latins et sont placés dans un décor antique ; Racine expose mais déplore l'empire de la passion chez les hommes ; Molière et La Bruyère ont déjà, c'est vrai, le procédé de l'analyse du XVIII^e^ siècle, mais ils s'en servent dans l'esprit du XVII^e^ c'est-à-dire précisément pour moraliser. Et La Rochefoucauld se place lui-même sur le terrain du renoncement chrétien pour formuler son réquisitoire : si quelque acte de vertu procure une jouissance, la vertu est absente ; vous posez pour le désintéressement, mais vous ne souffrez pas véritablement par la vertu ; donc vous êtes hy-

pocrite. Limpide, de ce point de vue de morale chrétienne, est le fameux roman de Mme de La Fayette, *La Princesse de Clèves*.

Il ne faut pas oublier que celui qui, par excellence, représente l'esprit du XVIIe siècle — sans le dissimuler sous le volontarisme des Romains, comme Corneille, ou sous les discussions de la grâce, comme Racine — c'est Bossuet. Rappelons seulement comment dans ses *Maximes et Réflexions sur la Comédie* il s'opposera à la représentation de passions rendues agréables par l'art, car les rendre agréables ainsi, c'est les rendre aimables, et il est défendu de les aimer.

Et au point de vue strictement philosophique c'est, encore mieux que Bossuet, Pascal voulant démontrer que le christianisme est supérieur à toute autre religion, car il est « la seule religion contre la nature » (p. 605, de l'éd. Brunschvicg) (1). Et en face du rationalisme relevant la tête avec Gassendi et Descartes, il foit le spectre de l'hérésie d'Abélard et de G. d'Occam; il s'écrie en face des novateurs dangereux : « Taisez-vous, raison imbécile... », car la raison voudra se refuser à sanctionner une religion contre la nature.

Le grand combat de Pascal a du reste été celui contre les Jésuites, lesquels par leurs concessions à l'esprit de mondanité reniaient la morale anti-naturelle de ce christianisme dont ils se disaient les représentants.

Remarquons que c'est par une de ces anomalies dues à la complexité des problèmes du monde que Bossuet, le sévère tanceur de la cour du grand roi, s'est trouvé dans un camp opposé à celui de Pascal, et dans celui des Jésuites. Défendant l'austérité chrétienne comme les Jansénistes, il ne combat chez eux que les dissidents théologiques ; qui mettant la désunion dans l'Eglise (comme le font les Protestants) compromettent l'influence de celle-ci ; mais par le fait de combattre les Jansénistes, voici Bossuet rangé avec les Jésuites dont

(1) « O mon Dieu, rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par faiblesse du corps, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul. » (*Prière pour le bon usage des maladies.*)

cependant il doit condamner l'indulgence aux plaisirs du monde (1).

Nous relevons tout cela, car la lutte entre l'esprit janséniste (anti-nature) et l'esprit jésuite (concession à la nature) n'est qu'une escarmouche préludant au grand combat du XVIIIe siècle; et que là, on verra — par un nouveau jeu de combinaisons bizarres — les Jésuites et les « Philosophes » prêchant la même indulgence à la nature, et qui devraient donc maintenant être dans le même camp, mais qui, se trouvent en fait dans des camps opposés. Cette opposition de fait, qui est tellement contre la logique des choses, a pour explication une rivalité toute pratique sur terrain des influences sociales et politiques auxquelles aspirent à la fois les deux groupes de moralistes indulgents à la nature.

La Renaissance ne s'est vraiment un peu continuée au XVIIe siècle selon l'esprit, que dans la littérature précieuse ; celle-ci était bien d'inspiration païenne ; et encore il était entendu que les vers et les romans précieux n'étaient que joués. La quatrième *Maxime* dit expressément qu'il s'agit de « donner plus à l'imagination à l'égard du plaisir qu'à la vérité, et cela par ce principe de morale que l'imagination ne peut pécher réellement. »

§ 4. IVe acte.

Si le mouvement de la Renaissance, au point de vue social, n'avait pu — et n'avait dû — aboutir, il avait été cependant une première levée en masse contre la morale anti-naturelle de l'Église; à qui savait entendre le langage des événements ce mouvement disait : « L'humanité n'a pas encore renoncé aux aspirations du *moi* ; et, après tout, si les circonstances ne sont pas favorables aujourd'hui à un retour, les circonstances ne peuvent-elles pas changer ? »

(1) Notre assertion est curieusement confirmée par l'abbé Bremond, qui, de son point de vue de Christianisme dévot et mystique range dans une même classe Bossuet et Jansénistes — en face des Jésuites. On observera cependant que, pour lui, les Jésuites représentent le Christianisme vrai, et les Jansénistes et Bossuet le faux (Cf. *L'humanisme dévot*, p. 215-16).

Elles changèrent en effet au cours du XVIIIe siècle.

L'Eglise avait triomphé de la Réforme ; la France avait réalisé son unité nationale ; les conditions d'un état social stable étaient rétablies. Et ce fut précisément ce sentiment de la sécurité reconquise qui, secondé par les inconstances historiques, va remettre au cœur des hommes ce qu'on a appelé le « virus romantique ». L'équilibre va se rompre de nouveau — et les choses iront fort bien cette fois, puisque le Romantisme *sera*.

Observons d'abord qu'il y avait, en comparant l'état des esprits à ce moment de l'évolution de la civilisation chrétienne et celui qui prévalait au moyen âge, une différence importante : le clergé, tout en réclamant et recommandant (du point de vue purement social) le renoncement du chrétien, était devenu beaucoup moins absolu dans ses exigences ; non seulement il le devait, pour ne pas affaroucher ceux qui avaient encore des visées d'émancipation telles qu'au XVIe siècle, mais il le pouvait grâce aux progrès de civilisation déjà obtenus ; les contemporains de Bossuet étaient encore humains, mais ils n'étaient plus des barbares, et il y avait déjà là une justification à la tendance générale des esprits à se libérer du joug religieux et social qu'on leur imposait. Renan l'a dit, avec son sens pénétrant des choses :

« L'abstinence et la mortification sont des vertus de barbares « et d'hommes matériels qui sujets à de grossiers appétits ne « trouvent rien de plus héroïque que d'y résister ; aussi sont-elles « surtout prisées dans les pays sensuels. Aux yeux d'hommes « grossiers, un homme qui jeûne, qui se flagelle, qui est chaste, qui « passe sa vie sur une colonne est l'idéal de la vertu. Car lui, le « barbare, est gourmand et il sent fort bien qu'il lui en coûterait « beaucoup s'il fallait vivre de la sorte. Mais pour nous un tel « homme n'est pas vertueux, car ces jouissances de la bouche et « des sens n'étant rien pour nous, nous ne trouvons pas qu'il y « ait du mérite à s'en priver... Platon était moins mortifié que « Dominique Loricat et apparemment plus spiritualiste. Les « catholiques prétendent quelquefois que la désuétude où sont « tombées les abstinences du moyen-âge accusent notre sensua- « lité ; mais tout au contraire, c'est par suite des progrès de l'esprit « que ces pratiques sont devenues insignifiantes et surannées » (*Avenir de la Science*, p. 404-5).

Il y avait, ensuite, que l'histoire des siècles précédant la Renaissance, se répéta. Les chefs responsables des peuples, clergé et magistrats politiques, au lieu de veiller à la situation toujours menacée — puisqu'elle reposait sur une contrainte des dispositions naturelles de l'homme, c'est-à-dire des dispositions qui ne demandaient qu'à briser toute entrave — ne songèrent qu'à profiter de la sécurité reconquise grâce aux Richelieu, Mazarin et Louis XIV, et des avantages des classes dirigeantes. Pendant quelques temps, les splendeurs du grand règne avaient continué à éblouir ; mais déjà lorsque Louis XIV se transporta avec toute sa cour à Versailles, le peuple de Paris se trouva livré à ses réflexions ; sous Louis XV et la Régence, les choses empirèrent. Des guerres continuelles pesaient sur la France, entre autres celle de Sept Ans qui ne devait rien lui rapporter. Si le commerce était prospère, les paysans étaient acculés à une noire misère ; la tentative de Law de relever la situation financière avait pitoyablement échoué ; et il n'était partout question que des dépenses folles des favorites. Les plus patients et plus sots étaient amenés à réfléchir : « La soumission aux privilégiés de la fortune, ou la contrainte de soi-même, ne sont-elles pas naïveté et folie ? » Et comment une nation intelligente, dans de telles conditions, ne serait-elle pas accessible à des idées sociales nouvelles où l'individualisme relèverait la tête ?

La pensée philosophique allait venir appuyer de son influence ces rêves d'émancipation, et aider à les formuler en termes précis. Il y avait en vérité un danger à posséder, à une époque aussi développée intellectuellement que le XVII^e^ siècle, un code arrêté de toutes les opinions autorisées — morales, politiques, religieuses. Aucune question pratique n'étant pour ainsi dire discutable, un philosophe appliquerait nécessairement les ressources de ses talents ailleurs, à des questions de logique par exemple, ou de psychologie. Or, il se trouvait que ces questions n'étaient théoriques qu'en apparence ; et qu'au contraire, plus elles étaient abstraites — pourvu qu'elles ne fussent pas métaphysiques — plus elles étaient fondamentales réellement pour l'appréciation de la valeur des croyances phi-

losophiques ou religieuses, morales ou politiques existantes. En effet, il est impossible de scruter les domaines de la théorie de la connaissance sans arriver à des conclusions précises sur ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas croire et penser (psychologiquement et logiquement) ; la raison n'est pas libre de ne pas tirer certaines conséquences de certaines prémisses ; ainsi, un penseur qui aurait cherché seulement la vérité en soi, la vérité philosophique pure, devait, consciemment ou inconsciemment, préparer des instruments dangereux pour la morale chrétienne, puisque, nous l'avons vu, le critère pour les doctrines morales de l'église n'était pas la vérité, mais l'utilité sociale.

Ce fut justement ce qui arriva avec Descartes. En formulant sa méthode pour trouver la vérité, et par là en affirmant implicitement que le vrai est, partout et toujours, l'essentiel, il renouvelait l'hérésie d'Abélard et de Guillaume d'Occam qui avaient voulu substituer le *intellectus precedit fidem* au *credo etsi absurdum*. Le critère philosophique en effet n'étant plus l'utilité mais la vérité, l'homme réfléchi se trouva devant cette question : « Puisque la doctrine de l'Eglise, demandant le sacrifice de mon avantage personnel n'est pas *vraie* peut-être, pourquoi continuer à pratiquer une morale de renoncement ; que m'importe la société ? »

En réalité, en ce qui concerne la fameuse « méthode », Descartes rétablissait simplement la méthode rationnelle, aussi vieille que le monde, mais subtilisée par la scolastique ; cette *méthode* cependant était si bien tombée en désuétude qu'on l'avait oubliée et qu'elle pouvait *paraître* nouvelle. D'autre part — et voici le *hic* —Descartes ne fut jamais lui-même dans cette disposition d'esprit ; il semble que c'était au contraire dans le but d'établir morale et religion sur des bases plus solides que la tradition, qu'il se mit à réfléchir sur les problèmes de la métaphysique. Il se trouva, en effet, lorsque Descartes mit à l'épreuve sa méthode dans ce domaine spécial de la morale et de la théologie, qu'elle le conduisait ailleurs qu'il n'avait pensé. Alors *il lui faussa compagnie* ; c'est-à-dire qu'il cessa absolument d'appliquer sa méthode scientifique hardie, *mais en*

assurant qu'il l'appliquait encore (et nous ne disons point qu'il était de mauvaise foi, c'est là un problème très délicat) : il trouva moyen de formuler des idées anciennes et conservatrices. En fait, la « philosophie » de Descartes pèche constamment contre son critère de la vérité : « ne rien accepter pour vrai qui ne s'imposât point avec évidence à l'esprit ». Ainsi l'argument ontologique de l'existence de Dieu : parce que j'ai en moi l'idée auguste d'un Etre absolu, il ne s'impose pas à ma raison que cette idée doive avoir été déposée là par l'Etre absolu lui-même ; on conçoit très bien que cette idée ne soit que le produit de mon propre intellect (la théologie de Strauss au XIX^e^ siècle repose tout entière sur cette idée que l'homme a créé Dieu à son image). Ailleurs, passer de cette affirmation que Dieu me donne la sensation d'avoir un corps, à cette autre que mon corps existe réellement puisque sans cela Dieu me tromperait, est une pétition de principe — que Dieu est véridique. Et prouver que Dieu est véridique en disant que la qualité d'être véridique est nécessairement impliquée dans la notion de Dieu, est encore, du point de vue de la méthode de Descartes, purement gratuit ; en réalité l'argument que Descartes suggère est que si Dieu n'est pas véridique, Dieu serait méprisable à l'homme, qui ne pourrait l'adorer ; mais de là à dire que Dieu *est* véridique au sens humain du mot, il y a loin... De fil en aiguille Descartes rétablit le Dieu de justice de l'Eglise, l'immortalité de l'âme, la liberté, qui ne sont que des postulats pratiques de la vie morale telle que, avec l'Eglise, il conçoit celle-ci. Quand Vinet s'écrie parlant de la méthode de Descartes : « On se demande comment tant de liberté a pu exister dans un siècle d'autorité », il oublie que « l'autorité » ne songe à juger que les conséquences, et que du moment que Descartes formule des conclusions orthodoxes en matière de religion et de morale, « l'autorité » s'occupe peu de la façon dont il y arrive. C'est ce qui explique comment Bossuet, Fénelon et autres ont pu être « cartésiens » ; ils l'étaient en morale et en métaphysique, sans l'être en ce qui est l'essentiel, la méthode (1).

(1) On demandera comment alors l'autorité philosophique de Descartes

Cependant cette façon d'échapper aux conséquences de ses prémisses ne pouvait durer. Déjà Bayle, esprit avisé, s'était tôt aperçu que Descartes n'était pas arrivé par la saine logique à ses idées de métaphysiques, et que les « libertins », ou tout esprit réfléchi, ne pouvaient manquer de s'en apercevoir bientôt ; — ce qui était inquiétant pour la cause de l'Eglise. Aussi peu disposé cependant que Descartes à retourner à la méthode de la scolastique, et aussi soucieux que lui des intérêts de la morale traditionelle, il adopta une autre tactique — mais bien plus dangereuse encore : il tira des conséquences de la méthode rationnelle, et eut le courage de proclamer hautement qu'elle n'aboutissait pas à la métaphysique de Descartes et de l'Eglise ; et la conclusion qu'il en tira, lui, était que la raison livrée à elle-même ne conduit nulle part, mais que comme nous voulons à tout prix une vérité, il fallait chercher dans la Révélation une base à la doctrine de renoncement.

Le XVIII^e^ siècle allait profiter de la dialectique de Bayle ; il adopta, de l'œuvre de celui-ci, la partie de logique qui était destructrice des croyances traditionnelles, tout en repoussant franchement la tentative (pragmatique) de reconstruire par l'argument de la Révélation qui servait à sauvegarder le Christianisme anti-nature. Pour prouver qu'il s'agit réellement bien pour les « philosophes » du XVIII^e^ siècle de se libérer de l'ascétisme chrétien, de la « religion contre la nature » de Pascal, il suffit de rappeler ces mots de Diderot, dans l'article « Philosophe », de *l'Encyclopédie* : « Notre « philosophe » ne se croit pas en exil dans ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi ; il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre... »

Et Voltaire qui ne vit pas — et n'eût pas voulu voir 1789, — ne se trompait pas quand il écrivait le 17 juin 1771 à un Allemand : « Il s'est fait dans les esprits une plus grande révolu-

s'était établie puisqu'il tirait d'une méthode scientifique des conclusions métaphysiques douteuses. La réponse est facile : Descartes avait employé sa méthode dans le domaine de la mathématique et de la physique ; et là il avait fait merveille ; c'était incontestable ; sa réputation de métaphysicien est basée sur ses succès de physicien : il avait raison là, c'était une *présomption* en sa faveur ici.

tion qu'au XVI^e siècle. Celle du XVI^e siècle a été turbulente, la nôtre est tranquille ».

Une autre cause encore qui favorisa la tendance et dès lors le désir d'affranchissement du joug de la morale anti-nature de l'Eglise, se trouve dans les récits des voyageurs et des explorateurs de contrées non civilisées. Il a été clairement démontré (entre autres par G. Atkinson) que ces récits étaient loin d'être toujours simplement objectifs ; beaucoup — et parfois les plus lus — étaient arrangés en sorte de propager certaines idées : les récits objectifs de voyage avaient suggéré l'idée des récits cuisinés, sinon tout entiers inventés. Quoique souvent dus à la plume d'hommes ayant des visées opposées, l'effet de tous agit dans le même sens : les uns — récits des missionnaires — faisaient honte aux chrétiens, des désintéressements vertueux trouvés chez des sauvages ; les autres — récits des penseurs indépendants, comme jadis Montaigne — soulignant la douceur des mœurs des hommes de la nature malgré des coutumes ou formes de cultes souvent repoussantes ou cruelles, et concluant que la discipline chrétienne était inutile, sinon nuisible, pour les mœurs et le bonheur des peuples. Déjà Bayle avait soutenu que, théoriquement, une société était possible sans Dieu — et il avait provoqué relativement peu de scandale ; ces récits servirent de preuve par les faits, que non seulement la morale ne dépend pas de l'Eglise, mais que la morale naturelle, dont l'idéal ascétique était absent, rendait les hommes heureux. On ne voyait pas du reste comment Dieu, s'il était bon, pouvait ne pas préférer cette morale de bonheur pour les hommes (comme Rabelais l'avait suggéré déjà).

Ajoutons que la « littérature sauvage » fut une des sources d'inspiration de la littérature sentimentale qui allait s'affirmer dans tous les domaines (roman, théâtre, poésie), c'est-à-dire celle qui engageait l'homme à écouter la voix de ses sentiments et aspirations spontanés plutôt que de se soumettre à la répression chrétienne.

Enfin le dernier facteur que nous mentionnerons — et parallèle à celui que nous venons d'indiquer — qui favorisa la réaction contre la morale anti-naturelle de l'Eglise, est celui

de la découverte de l'Angleterre. Des relations autres que guerrières s'étaient établies entre ce pays et le continent, dès le XVII^e siècle ; beaucoup d'Anglais traversaient la Manche pour venir en France dont le prestige en Europe était alors si grand. Ils venaient chercher des idées ; mais ils en apportaient aussi. Il est vrai qu'il y eut aussi pas mal de Français qui passaient en Angleterre, mais c'étaient des exilés ; les Huguenots ne revenaient pas au pays, et leur influence fut limitée. Au XVIII^e siècle, on passa la Manche plus souvent, et il était rare qu'on ne revînt pas émerveillé de l'Angleterre. Les Français apprenaient à connaître un peuple qui était libre de tant de contraintes pesant sur leur pays — contraintes politiques, religieuses, morales. Sans doute cette vie libre était en grande partie le résultat de circonstances favorables. Protégés dans leur île contre des ennemis du dehors, les rois n'étaient pas dans la nécessité de maintenir une discipline nationale aussi sévère que Richelieu et Mazarin ; et le clergé, allié du pouvoir séculaire, de son côté, ne voyait pas de raison pour indisposer inutilement les sujets en réclamant une soumission si absolue à son contrôle. Tout cela avait eu sa répercussion sur la vie en général : les inclinations naturelles étant moins comprimées, l'esprit individualiste s'était développé — et ce fut ce spectacle de gens libres qui éveilla chez les Français des aspirations romantiques : on pouvait donc céder aux appels de la nature, et le système social ne s'écroulait pas ; au contraire la nation en était plus heureuse et plus prospère. Comme on avait dit : les sauvages sont bons quoique —et peut-être parce que — non chrétiens ; on dit : les Anglais sont heureux quoique — et peut-être parce que — non policés et non-catholiques. Pourquoi ne pas l'être comme eux ?

On vanta d'ailleurs chez les Anglais, comme chez les sauvages, l'indulgence aux émotions spontanées du cœur, le sentimentalisme. Et quoique l'imitation de cette tendance prît en France la forme ridicule du « bourgeois » et du « larmoyant », on n'y reconnut pas moins, au fond, la base de tout le reste : la prétention de vivre son *moi*, et non de le nier ; le héros cornélien — si chrétien dans sa conception du devoir — cédait

la place, dans la faveur publique, au bourgeois de Diderot et de Nivelle de la Chaussée.

Notre chapitre se résume donc en ceci : Les problèmes sociaux et moraux dans le demi siècle qui précède la Révolution étaient posés depuis longtemps ; dès que le christianisme avait eu la puissance de faire triompher son idéal ascétique, c'est-à-dire de renoncement aux jouissances du monde, la nature humaine protesta. Ce conflit entre « l'esprit du siècle » et « l'esprit chrétien » avait pris un caractère menaçant au XVI^e^ siècle. Une réaction vigoureuse au nom des idées de la tradition avait cependant, au XVII^e^ siècle, étouffé temporairement ces velléités d'émancipation. Elles reparurent plus fortes au XVIII^e^ ; et nous voyons alors que, inconscients du sens historique des mœurs chrétiennes, incapables d'apprécier les motifs qui en auraient justifié peut-être encore l'existence et n'en comprenant que les abus et les déformations, les penseurs se sentirent saisis d'un profond désir de secouer la morale ecclésiastique de renoncement ; ils ne voyaient dans celle-ci que l'homme condamné à la souffrance, à la résignation, à la *vertu* ; ils aspiraient à céder aux sollicitations du cœur, de la « nature », et de ce qui leur semblait « raisonnable ».

Les réclamations des écrivains gagnaient accès dans les cœurs d'autant plus aisément que les conditions sociales, loin de s'améliorer depuis la mort de Louis XIV, allaient en empirant : d'une part, l'abîme entre des privilégiés de ce monde et des opprimés était plus profond, — le luxe insolent des grands narguait la misère du peuple plus que jamais ; et d'ailleurs l'idéal médiéval de la souffrance qui serait bonne, avait perdu prise sur les esprits presque complètement ; d'autre part, les désirs d'émancipation devinrent plus irrésistibles parce que les pouvoirs établis, sentant justement le danger de la révolte, voulurent au lieu de faire des concessions utiles, essayer de la conjurer en usant des moyens de contrainte que l'organisation sociale leur donnait ; ces tentatives de réduction par la force exaspérèrent les aspirations des victimes.

ROUSSEAU PARAIT ALORS ; et l'on voit bien que si les problèmes qui ont préoccupé Rousseau et son temps n'étaient pas nouveaux — loin de là — les circonstances l'étaient bien réellement. Rousseau parut au moment d'une irrésistible poussée dans le va-et-vient du « rythme psychologique » des peuples — comme l'aurait appelé M. Cazamian. Il paraît au moment où une puissante onde romantique (ou d'affranchissement moral) succédait à une longue onde classique (ou de discipline morale) ; et au moment où cette onde parvenait au sommet de sa courbe et était sur le point de déferler dans un mouvement de descente vertigineuse.

Un mot. Nous avons parlé du Christianisme spécifiquement dans le sens de doctrine de renoncement moral dirigée contre les dispositions naturelles. C'est là, croyons-nous, le côté du christianisme qui importe réellement. Sa morale de renoncement est sertie, c'est vrai, dans un vaste corps de doctrines métaphysiques et croyances religieuses ; mais, de celles-ci, les unes sont d'un ordre sentimental qui peut revêtir un caractère a-pragmatique, et qui quoique constituant un grand mouvement de pensée séculaire, demeurent proprement en dehors ou au-dessus du problème fondamental ; les autres sont, comme nous avons essayé de le montrer dans les pages précédentes, des dogmes requis directement ou indirectement par les théologiens moralistes pour accréditer et soutenir leur code civilisateur et leurs préceptes de renoncement. Or, nous avons bien conscience que la conception du christianisme comme simple doctrine morale anti-nature peut paraître archaïque et étrange ici, surtout à l'heure actuelle où l'abbé Henri Bremond, successeur des Fénelon et des François de Sales, remet en honneur avec tant de grâce et d'érudition le christianisme souriant. La question est de savoir qui, de lui ou de nous, est dans la tradition. Ces modernes — car l'abbé Bremond n'est pas le seul — ont-ils le droit d'être infidèles à la tradition catholique de l'excellence de la souffrance en soi, du renoncement sur la terre, de la valeur du martyre, etc. et de s'appeler encore catholiques ? Leur attitude, en effet, est très différente de celle du clergé du moyen âge, qui pour des raisons pratiques et psychologiques, en vertu de la faiblesse humaine, autorisaient, à part eux, des entorses aux principes, *mais* gardaient rigoureusement ceux-ci. Non, cette tendance actuelle de christianisme eudaimoniste — condamnée autrefois en tout cas chez Fénelon sinon chez François de Sales — et que l'abbé Bremond est obligé d'aller déterrer dans

un tas de vieux bouquins et manuscrits qui sommeillaient, avec l'assentiment de l'Église, sous la poussière d'un oubli profond, est une preuve de la justesse de notre conception des choses. C'est le fait qu'on sent qu'en dernière analyse le christianisme doit pour vivre viser au bonheur en général (dans ce monde comme ailleurs), qui a inspiré cette forme si peu orthodoxe quoique prétendant l'être si fort. Et justement, les Bremond et les Montherlant, les Masson et les Giraud et toute cette marée montante de catholiques actuels cessent de prendre à l'égard du romantisme et de Rousseau cette attitude hostile qui était de tradition dans l'Église, et même les traitent avec singulièrement d'égard ; s'ils le font c'est qu'ils sentent chez lui un allié possible pour ce christianisme eudaimoniste analogue au leur et si différent de celui de saint Paul, de saint Augustin, de Bossuet, de Pascal, etc. (1).

Qu'on suive du reste les polémiques passionnées sur Rousseau chez les catholiques de toutes nuances au cours de ces 25 ou 30 dernières années, on verra bien que le débat s'oriente de plus en plus vers le problème pragmatique : Les idées de Rousseau sont-elle-bonnes pour le bien-être social, ou lui sont-elles funestes ? non pas : sont-elles vraies ? Les Lemaitre, les Barrès, les Maurras, les Bourget, les Carrère, les Maritain, etc. n'ont voulu voir du romantisme et de Rousseau que leur effet d'anarchie sociale.

NOTE. — Nous aurons à examiner ce point au sujet de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* — P.-M. MASSON dans son ouvrage sur la *Religion de Rousseau* appuie essentiellement sur la religion sentimentale de Rousseau.

(1) Ce problème fort intéressant mérite une étude à part ; nous en avons donné quelques éléments dans une petite publication récente : *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes* (Alcan, 1927, 52 p.)

CHAPITRE II

ROUSSEAU DEVANT SON SIÈCLE
LE CONFLIT CHEZ L'HOMME ROUSSEAU

1. Rousseau romantique et Rousseau romain.

De très bonne heure, deux dispositions en sens contraire se manifestent chez l'enfant : l'une résultant des soins donnés à un être né très frêle et que l'on choie ; les souffrances intensifient la conscience du *moi* et la sensibilité qui constitueront une *nature romantique* ; l'autre sera le résultat de l'atmosphère calviniste de Genève et de lectures abondantes de Plutarque qui constituera ce qu'il a appelé lui-même une « *âme romaine* ».

2. Rousseau romantique.

A 11 ans, Rousseau est seul au monde. Tout concourt à affaiblir les aspirations romaines et accentuer au contraire le romantisme. La vie est sévère ; il s'étonne, puis se révolte, et quitte Genève. Son manque d'expérience et sa difficulté à comprendre les leçons de la vie en Italie, les bontés de Mme de Warens, son instruction décousue, sa gaucherie à Paris, ne font qu'exaspérer son *moi*. En même temps tout cela a accumulé en lui un profond dégoût de la vie de bohême et des mensonges sociaux — ce qui par contraste, le rejette aux idées « romaines ». La crise de Vincennes est à la porte.

NOTE sur Rousseau et la Psychiâtrie.

I. — Rousseau romantique et Rousseau romain

Il nous faut maintenant reprendre le sujet complémentaire à celui du chapitre précédent, c'est-à-dire faire voir que Rousseau était particulièrement préparé à sentir ces problèmes. Nous disons *reprendre*, car certes nous n'avons pas la naïveté de prétendre ici à aucune originalité ; l'assertion, et si l'on

veut la démonstration, a été faite maintes fois que les conditions dans lesquelles naquit et vécut le Rousseau des premières années furent telles qu'elles ont contribué à le prédisposer à sentir plus qu'un autre les problèmes du temps. En vertu cependant de l'exposé de notre premier chapitre, nous pouvons examiner ces conditions sous une forme à la fois plus large et plus définie.

On s'appuie généralement sur tels antécédents dans la vie de Rousseau, ou sur tels traits de caractère ; — et on le fait selon que soi-même on veut appuyer sur tel côté de la pensée de Rousseau ou sur tel autre ; sur son romantisme par exemple (Lasserre, Seillière, Babbitt), ou sur son puritanisme (Dide, Valette) ; ou, quand on tient compte à la fois de tendances diverses de son esprit, cela a été simplement pour les juxtaposer, et souligner peut-être l'interne incohérence, mais en renvoyant dos à dos les différentes personnalités et en disant : *malgré* cela Rousseau a agi sur son temps (Faguet). Nous estimons, nous, que l'on ne procède point ainsi de la bonne manière, et nous ne ferons pas d'efforts particuliers pour trouver chez Rousseau une personnalité simple, ou harmonieuse dans la complexité. Si ce que nous apprenons de lui manifeste quelque unité, fort bien ; mais en cas contraire nous ne chercherons pas à aller contre la réalité, imaginant que c'est notre devoir de créer cette unité où elle n'existe pas. Et même, puisque nous sommes disposés d'emblée à voir en Rousseau un esprit ouvert aux courants d'idées divers de son siècle, nous considèrerons comme plutôt naturel de trouver un esprit marqué lui-même de ces tendances différentes.

Puisque nous parlons psychologie il sera opportun de prévenir d'ailleurs en passant un autre malentendu. D'éléments disparates, peut-être violement contradictoires, il ne faut pas conclure nécessairement à infériorité ou monstruosité. Dans son volume massif *J.-J. Rousseau* — déjà cité — M. Seillière a fait de l'homme de Genève un portrait sombre et repoussant, et présentant les pires tares et les pires marques de dégénérescence. Si on ne sentait quelqu'un qui déteste les idées de Rous-

seau, il y aurait lieu de s'indigner ; mais les traits qui pourraient être justes chez M. Seillière trahiraient aussi bien simplement une nature variée et qui vibre à tous les souffles. D'ailleurs les recherches de psychologie moderne ne tendent-elles pas vers cette constatation que l'homme est le plus souvent un composé d'éléments hétérogènes, fréquemment et bizarrement en lutte les uns avec les autres. Et nous sommes tentés de mettre en regard de l'affreuse grimace de Rousseau dessinée par M. Seillière les réflexions d'un psychologue moderne, P. Mendousse, qui dans l'*Ame de l'adolescent* (Alcan), écrit :

« Peut-être ne serait-il pas excessif d'affirmer que tout adolescent normal doit présenter dans sa mentalité un mélange de génie et de folie, et peut-être y a-t-il lieu de craindre pour la vitalité d'un grand garçon trop bien équilibré. La genèse d'une vitalité morale, maîtresse d'elle-même, implique comme sa principale condition un appel constant aux virtualités émotives ».

... Du reste, qu'on nous pardonne cette citation à l'adresse de tant des commentateurs chagrins de Rousseau ; si nous ne croyons pas, comme M. Seillière, que Rousseau ait été un monstre, nous ne croyons pas davantage que le manque d'équilibre mental soit le chemin nécessaire pour la virilité morale.

Un autre point encore sur lequel nous désirons attirer l'attention, c'est que nous ne nous contenterons pas de l'explication par l'hérédité pour la psychologie de l'homme Rousseau.

Et sans doute, il ne peut être question de nier dogmatiquement l'hérédité au moins physiologique — comme le faisait Helvétius du temps de Rousseau ; et Ribot (*Hérédité psychologique*) a le droit de dire : puisque nous savons absolument qu'il y a influence de nos sensations sur nos sentiments et sur nos émotions, partant sur nos pensées mêmes, il est impossible de nier l'hérédité psychologique. Mais d'abord, fort souvent au moins, on attribue à ce facteur de l'hérédité des choses qu'il n'est nullement nécessaire de lui attribuer ; par exemple, des effets de simple imitation consciente ou inconsciente de l'entourage immédiat. Qui dira, dans une famille

de musiciens, ce qui est hérédité et ce qui est imitation et admiration des parents ? et pourquoi ne pas dire que le métier d'horloger peut être héréditaire comme la vocation musicale ?

En outre, et surtout, du point de vue qui nous intéresse ici, l'hérédité n'est pas une explication. Que vous disiez : « tel trait de caractère est là, parce qu'il est là », ou : « tel trait est là parce qu'il était chez son père et chez sa mère », en quoi *comprendrez*-vous mieux ? En tout cas, tandis que les éléments hérités — car encore un coup nous ne voulons pas nier qu'il y en ait — échappent à notre emprise, il y a toujours, à côté, une part du *moi* que nous n'avons pas à accepter comme un x, et qui est susceptible d'analyse et de compréhension. Il y a plus ; il est certain que plus un individu est supérieurement organisé, plus les dispositions innées ou éléments hérités, seront susceptibles de modifications, — car il sera plus sensible à toute modification par les événements. En d'autres termes, plus on a affaire à un humain d'une mentalité accusée et supérieure — comme Rousseau — plus le facteur d'hérédité diminue d'importance dans la formation du *moi* ; et dès lors, plus on peut tenir compte des contingences pour expliquer son être psychique (1).

(1) Nous savons bien que Rousseau a été le tout premier à recourir à l'hérédité pour expliquer ce qu'il pensait être un trait fondamental de son être, son romantisme. Il dit de ses parents : « Leurs amours avaient commencé presque avant leur vie ; dès l'âge de 8 à 9 ans ils se promenaient ensemble tous les soirs sur la Treille ; à 10 ans, ils ne pouvaient plus se quitter. Tous deux, nés tendres et sensibles, n'attendaient que le moment de trouver dans un autre la même disposition... Le sort qui semblait contrarier leur passion ne fit que l'animer. Le jeune amant, ne pouvant obtenir sa maîtresse, se consumait de douleur ; elle lui conseilla de voyager pour l'oublier. Il voyagea sans fruit et revint plus amoureux que jamais... » (VIII, 2). Cela semblait être dans la famille : « Gabriel Bernard, frère de ma mère, devint amoureux d'une des sœurs de mon père ; mais elle ne consentit à l'épouser qu'à condition que son frère épouserait la sœur ». Et Rousseau conclut : « Tels furent les auteurs de mes jours. De tous les dons que le ciel leur avait départis, un cœur sensible est le seul qu'ils me laissèrent » (3). *Mais*, d'abord, on sait aujourd'hui que Rousseau s'est mépris sur mainte chose concernant sa parenté. (Le romantique double mariage d'une sœur Bernard avec un frère Rousseau et d'un frère Bernard avec une sœur Rousseau, qui aurait eu lieu le même jour est une « histoire » ; une des

Essayons donc, en prenant le caractère de Rousseau comme un effet avant de le prendre comme une cause, et en nous abstenant de demander aucun secours à l'explication par l'hérédité, à quoi nous arriverons. Et si nous n'expliquons pas tout, ce que nous obtiendrons sera du moins une vraie explication, sera solide et utilisable.

§ 1. Partons de cette simple donnée : « Je naquis infirme et malade » (2) (1) ; et plus bas : « J'étais né presque mourant, on espérait peu me conserver » (3).

Chez un être souffrant, la conscience du *moi* s'éveille tôt. Un enfant ne réfléchit guère qu'il existe avant que cette réflexion s'impose à lui ; et c'est la souffrance qui est l'occasion de l'éveil de la conscience (2) du *moi* ; naturellement, l'enfant pensera alors à la cessation de la souffrance. Et plus la souffrance est prolongée, ou fréquente, ou forte, plus la conscience du *moi* devient intense ; plus aussi l'enfant pense à ce qui est, en ce moment de l'existence, la seule forme concevable du bonheur, l'absence de souffrance. C'est dire que l'intelligence se développe en conséquence de la conscience du *moi*, et presque simultanément avec elle. C'est dire encore qu'un enfant bien portant sera moins intelligent en général qu'un enfant débile. D'ailleurs, le premier sera confirmé toujours davantage dans l'inconscience ou positivisme initiaux qui ne favorisent point la réflexion ; tandis que le second porte en lui les germes d'une imagination qui de négative deviendra positive et romantique : il rêvera bientôt dans un monde romantique un *moi* romantique. (Il est bien entendu d'ailleurs que les cir-

tantes dont Rousseau dit qu'elle fut toute sage et vertueuse, fauta avant le mariage) ; ensuite, on n'a pas épuisé Rousseau quand on a dit qu'il était romantique ; enfin Rousseau lui-même sera loin d'ignorer dans la suite des *Confessions* les actions des contingences sur la formation de son être ; on le verra tout à l'heure.

(1) Les chiffres entre parenthèses indiquent les pages du volume VIII des *Œuvres* de Rousseau, édition Hachette. C'est le premier volume des *Confessions*.

(2) Pour être bien sûr de n'être pas mal compris — le langage de la psychologie étant si peu précis — il faudrait dire la *conscience consciente du moi*.

constances peuvent donner l'occasion au bien portant de se rattraper plus tard intellectuellement ; mais généralement l'autre garde son avance ; un homme heureux développe rarement son intelligence).

Sans doute les premières souffrances sont toutes physiques ; mais cela n'importe pas à une période de la vie où le bien-être physique peut seul compter ; pourtant les souffrances physiques, chez l'être dont l'intelligence est éveillée maintenant, vont entraîner tantôt à leur suite des souffrances nettement morales : le faible, si même il n'est pas écrasé dès l'enfance par des forts (parents grossiers, camarades inconsciemment cruels), comprend son infériorité ; il est exposé à des maux inconnus aux forts ; ceux-ci ont des joies auxquelles il ne peut aspirer ; et il se sent mal préparé à la lutte pour la vie ; la révolte est inutile pour un être faible ; l'idée du destin s'impose à son esprit ; il se résigne de cette résignation triste et touchante qui est devenue une des caractéristiques du romantisme. (C'est cet élément de souffrance qui le distingue du romanesque.)

Nous venons de définir le cas de Rousseau, « né presque mourant » : « Je sentis avant de penser, c'est le sort commun de l'humanité, je l'éprouvai plus qu'un autre » (3), dit-il parlant de sa première enfance. « Sentir » c'est vague, « souffrir » serait suffisant et en même temps plus révélateur. Rousseau, comme tous les analyseurs de caractères de nos jours, emploie « sentir » pour « comprendre », et réserve le mot « comprendre » pour « comprendre qu'on comprend ».

Écartons ici une objection possible. D'après certains médecins, Rousseau aurait été un malade imaginaire (il ne s'agit pas ici de la question de la folie, mais uniquement des maux physiques). Psychologiquement parlant, cela ne fait pas grande différence. Naturellement, cela ne peut s'appliquer à la première enfance ; un enfant doit avoir éprouvé la souffrance avant de pouvoir l'imaginer ; il faut même déjà un développement psychologique considérable pour être malade imaginaire. Et, plus tard, qu'un homme soit malade ou qu'il se croie malade, les résultats pour la formation du caractère sont les mêmes.

Dugas, dont la petite étude sur *la Timidité* (Alcan. 5e éd., 1910) devrait être méditée par quiconque s'occupe de Rousseau — on éviterait ainsi ces superficielles condamnations de sa personne si fréquentes sous les meilleures plumes — avait déjà noté ces divers rapports psychologiques, seulement il les appliquait au caractère tout fait : « L'excès de sensibilité développe en lui une clairvoyance aiguë » (p. 55). On le voit, Dugas part de l'idée que la sensibilité est innée ; ce n'est pas nécessaire ; seule la faculté de sentir est là ; la sensibilité (ou hypertrophie de la faculté de sentir) est développée graduellement par la cause externe de la souffrance. Dugas décrit plus bas, de la même manière que nous, l'intervention de l'imagination. « Il [un caractère comme celui de Rousseau] se crée une société idéale, celle des livres, qui lui renvoient l'écho agrandi de tous ses sentiments si subtils qu'ils soient, si romanesques qu'il les juge lui-même » (p. 95). Pas n'est besoin toujours d'attendre les livres ; mais ceux-ci sans doute concourent à développer l'imagination une fois qu'elle a pris son essor ; nous verrons, à propos de Rousseau, combien cela se vérifie. Enfin, Dugas remonte aux origines de ce que nous avons appelé la tristesse romantique, en disant : « Il croit à la trahison comme il croit à l'amitié ; sans ombres de preuve, sur la foi d'apparences souvent trompeuses : un regard effrayant surpris dans les yeux d'un ennemi imaginaire lui révèle toute une suite de machinations et de complots » (p. 58). Cela se rapporte à l'adulte ; mais l'enfant déforme tout autant la réalité.

Un enfant qui souffre et qui s'est une fois rendu comtpe de sa souffrance, n'en reste pas là. Partant de la sienne, il comprend la souffrance d'autrui et y compatit. Son intelligence éveillée l'entraîne naturellement. Et c'est uniquement une affaire d'intelligence. En effet, pourquoi, ou plutôt comment, le bien portant ou l'heureux sympathiserait-il avec une souffrance qu'il ne connaît pas ? Au contraire, comment le souffrant ne sympathiserait-il pas ? Alors, l'enfant ressentant la souffrance non seulement pour lui, mais pour tous ceux dont le sort

est pareil au sien, sa tristesse et son romantisme s'accroît de toute la grandeur des souffrances des autres ; il rêve un monde dont ces choses soient absentes pour ses semblables comme pour lui ; et, en tant que cela dépend de lui, il cherche même à réaliser cet idéal.

Nombre de scènes des jeunes années de Rousseau trahissent en lui ces dispositions. Un jour son frère est rudement châtié par son père : « Je me jetai impétueusement entre-deux, l'embrassant étroitement. Je le couvris ainsi de mon corps, recevant les coups qui lui étaient portés... » (4). Revenu à Genève, de Bossey où il avait été en pension avec son cousin Bernard (1), il défend ce dernier plus chétif que lui contre les gamins de la rue. « Me voilà déjà redresseur de tort » (17) ; il avait douze ans. Il aime mieux souffrir en silence que de causer de la souffrance en dénonçant un camarade qui lui écrase les doigts entre deux cylindres de machine et un autre qui manque de le tuer d'un coup de maillet sur la tête (4e *Rêverie*). Et son imagination s'exalte jusqu'à prendre le moyen pour le but, à voir dans la souffrance une vertu en soi ; ainsi quand il imite Scévola en mettant sa main sur un réchaud brûlant (4).

Tout enfant est faible, donc tout enfant souffre ; donc son intelligence est tôt éveillée ; donc tout enfant est bon ; donc tout enfant est romantique. Et ce serait le cas surtout des petites filles, plus frêles que les garçons, et d'enfants de pauvres plus que d'enfants de riches — sauf le cas de maladie où la différence est réduite. Cependant, les impressions d'enfance sont fugitives ; le sens de la force, faisant oublier la souffrance, efface le sens de la pitié ; chez l'homme généralement, et chez la femme qui est heureuse dans le monde, aussi.

Tel ne fut pas le cas pour Rousseau. « Je l'éprouvai [le sort commun de l'humanité] plus qu'un autre » ; ce qui signifie pour nous : j'eus plus d'inclinations romantiques qu'un autre enfant. Comment peut-il dire cela ? En raison de ce fait que

(1) Le père de Rousseau avait, à la suite d'une querelle, quitté Genève pour se soustraire à la condamnation prononcée par les tribunaux.

non seulement il fut plus maladif que maint enfant (1), mais il fut élevé avec une tendresse extrême. On le soigne ; on le dorlotte ; on l'empêche de mourir. Il avait perdu sa mère en naissant ; une tante, dit-il « femme aimable et sage, prit si grand soin de moi qu'elle me sauva... chère tante, je vous pardonne de m'avoir fait vivre » (3). Et souvenons-nous que les soins non naturels de la tante, ou de l'étrangère — « ma mie Jacqueline » — ont presque nécessairement, surtout quand il s'agit d'enfant chétif, quelque chose d'artificiel ; c'est la femme qui joue à la mère sans l'être et qui force les gestes. Rousseau répète cent fois les soins extraordinaires dont il fut l'objet : « J'avais un frère plus âgé que moi de sept ans, l'extrême affection qu'on avait pour moi le faisait un peu négliger » (4) ; « les enfants de rois ne sauraient être soignés avec plus de zèle que je ne le fus pendant mes premiers ans » (5) ; « mes volontés étaient si peu excitées et si peu contrariées qu'il ne me venait pas dans l'esprit d'en avoir. Je puis jurer que, jusqu'à mon asservissement sous un maître, je n'ai jamais su ce qu'était une fantaisie » (5 et cf. p. 42) ; etc. Rien de plus propre à développer, chez un enfant délicat déjà et sensible, plus de délicatesse encore et plus de sensibilité ; plus de souffrances morales et plus de romantisme. Il en est de la sensibilité comme des muscles, qu'on développe en les exerçant.

Qui ne se rappelle, au premier livre des *Confessions*, l'histoire de Bossey, quand, accusé d'avoir cassé un peigne, Rousseau est injustement et brutalement châtié. Cinquante ans après, il en est tout ému encore.

« La douleur du corps, quoique vive, m'était peu sensible ; je ne sentais que l'indignation, la rage, le désespoir. Mon cousin, dans un cas à peu près semblable, et qu'on avait puni d'une faute involontaire comme d'un acte prémédité, se mettait en fureur à mon exemple et se montait pour ainsi dire à mon unisson. Tous deux, dans le même lit, nous nous embrassions avec des transports con-

(1) Il parle ailleurs de « robuste constitution » (VIII, 256), mais c'est de plus tard qu'il s'agit, et nous allons justement voir comment, malgré cela, il resta, lui, sensible.

vulsifs, nous étouffions ; et, quand nos jeunes cœurs un peu soulagés pouvaient exhaler leur colère, nous nous levions sur notre séant et nous nous mettions tous deux à crier cent fois de toute notre force : *Carnifex ! Carnifex ! Carnifex !* Je sens en écrivant ceci que mon pouls s'élève encore ; ces moments me seront toujours présents, quand je vivrais mille ans » (12).

Et, quelques lignes plus bas, il établit lui-même la relation de son caractère une fois formé et de ses écrits avec ces impressions d'enfance, montrant comment sa pitié ne resta pas égoïste, mais s'étendit à tout ce qui souffrait autour de lui, « se détacha de tout intérêt personnel » :

« Quand je lis les cruautés d'un tyran féroce, les subtiles noirceurs d'un fourbe de prêtre, je partirais volontiers pour aller poignarder ces misérables, dussé-je cent fois y périr. Je me suis souvent mis en nage à poursuivre à la course ou à coups de pierre un coq, une vache, un chien, un animal que j'en voyais tourmenter un autre, uniquement parce qu'il se sentait le plus fort, Ce mouvement peut m'être naturel et je crois qu'il l'est ; mais le souvenir profond de la première injustice que j'ai soufferte y fut trop longtemps et trop fortement lié pour ne l'avoir pas beaucoup renforcé » (12).

Ici une remarque importante. On a accusé Rousseau de s'être rendu meilleur qu'il n'était. Cela n'est nullement nécessaire. Tout revient au contraire, quand on part des données mêmes livrées par Rousseau, à une aspiration profonde et banale à être heureux ; en effet, en cultivant le *moi* de l'enfant et en développant sa sensibilité, comme nous l'avons vu, son entourage a rendu Rousseau tel que son bonheur ne peut être atteint qu'à la condition du bonheur de tous les hommes. Cette condition, qui a l'air si généreuse, est d'une si fantastique prétention, elle met le bonheur à un prix si exorbitant, étant donné les circonstances du monde réel, que l'on voit bien que Rousseau n'a pas abandonné son romantisme, son *moi*, en devenant humanitaire. Rousseau a connu cette faiblesse, et disons, si on veut employer un gros mot, cette lâcheté de beaucoup de gens qui préfèrent ignorer la misère ; non pas pour ne pas la secourir, mais pour ne pas en souffrir. « C'est parce qu'il aime

les hommes qu'il les fuit, car il souffre moins de leurs maux quand il ne les voit pas. » (Vallette, *Rousseau Genevois*, p. 361.) Et si, sans doute, Rousseau, pas plus que ceux qui ont interprété contre lui les *Confessions*, n'a présenté son cas avec toute la clarté désirable, s'il a cru peut-être parfois à une réelle bonté morale en lui, alors qu'il recherchait simplement au fond ce qui lui était le plus agréable, il ne manque pas de passages où lui-même reconnaît qu'il a été « bon » parce qu'il avait des raisons pour ne pas être mauvais (1) ; et, en tous cas, lui-même nous fournit tous les éléments de la démonstration que, s'il est magnanime, il n'a aucun mérite à être ce que les circonstances l'ont fait.

Rousseau a non seulement une sympathie violente pour ceux qui souffrent, mais, en vertu des mêmes dispositions appliquées avec conscience, il manifeste en même temps une indulgence extraordinaire pour ceux qui sont obligés de faire souffrir — car, selon lui, ils doivent souffrir de faire souffrir. Comme enfant déjà, il était plus affligé « de déplaire que d'être puni » (8); et, plus tard, il poussa toujours plus avant cette intelligence subtile de la recherche du bien-être, étendant le manteau de l'indulgence sur ceux qui par paresse ou incurie font du tort aux autres ; surtout si l'autre c'est lui, il excuse toujours, songeant à la souffrance que représenterait pour certains la lutte contre la paresse ou la nature. Ainsi, après avoir raconté les efforts vraiment trop sommaires de son père pour le retrouver quand, enfant, il s'était enfui de Genève, Rousseau conclut :

« Mon père n'était pas seulement un homme d'honneur..., il était bon père, surtout pour moi. Il m'aimait très tendrement ; mais il

(1) Voir entre autres la 6e *Rêverie*, dont le texte est dans ces mots : « Je sais et je sens que faire du bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter. » (IX, 366.) On y lit aussi (p. 371) : « Si j'eusse été le possesseur de l'anneau de Gygès, il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne... Maître de contenter mes désirs... qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents ; l'aspect de la félicité publique eût pu seul toucher mon cœur d'un sentiment permanent, et l'ardent désir d'y concourir eût été ma plus constante passion. »

aimait aussi ses plaisirs... [ce qui] ralentissait quelquefois son zèle qu'il eût poussé plus loin sans cela » (37-38).

Plus déconcertante encore est sa sympathie pour tous ceux qui jouissent, même en trichant, à ses propres dépens. Quand il apprend que Claude Anet est l'amant de « Maman », comme lui, il décrit ainsi ses sentiments :

« Au lieu de prendre en aversion celui qui me l'avait soufflée, je sentis réellement s'étendre à lui l'attachement que j'avais pour elle. Je désirais sur toute chose qu'elle fût heureuse et, puisqu'elle avait besoin de lui pour l'être, j'étais content qu'il fût heureux aussi » (126).

Et quand Vintzenried le chasse tout à fait du cœur de Mme de Warens, Rousseau se résigne à son sort, et :

« Le premier fruit de cette disposition si désintéressée fut d'écarter de mon cœur tout sentiment de haine et d'envie contre celui qui m'avait supplanté : je voulus au contraire, et je voulus sincèrement, m'attacher à ce jeune homme, travailler à son éducation, lui faire sentir son bonheur, l'en rendre digne s'il était possible » (189).

Aussi l'a-t-on accusé de manque de fierté et d'absence totale de sens moral. Si on veut ; seulement il faudrait pourtant tenir compte alors de ce fait qu'il n'est pas immoral à son profit ; c'est au profit des autres et *à ses propres dépens* ; et il est un peu ridicule d'accuser un homme qui est différemment et réellement plus moral que les autres (si moral signifie désintéressé) de ne l'être pas du tout ; son immoralité consiste à ne pas réclamer ce qui, aux yeux des hommes ordinaires, constituerait des droits ; ce n'est pas de l'immoralité, c'est de l'hypermoralité.

Il reste d'ailleurs toujours vrai aussi que cette hypermoralité était plus agréable à Rousseau même que la moralité courante, puisqu'il souffre vraiment plus de la souffrance ou de la privation d'autrui que de la sienne propre ; mais cela ne change rien au fait que le monde a mauvaise grâce à lui reprocher ces dispositions-là.

Cette préoccupation de la souffrance humaine chez Rous-

seau est confirmée dans le 2e *Discours*, en 1753. Il se demande quelles sont les dispositions fondamentales de l'être humain avant le développement de la raison (c'est-à-dire simplement les dispositions absolument fondamentales) ; il répond en s'interrogeant lui-même : 1° l'instinct de conservation ; 2° la répugnance « à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement son semblable » (I, 81, cf. 98-9, 109-110, 113) ; et, dans sa réponse à Ch. Bonnet (Philopolis), qui lui demandait comment il se fait, si l'homme est naturellement bon, que la populace se repaît avec tant d'avidité du spectacle d'un malheureux expiant sur la roue », ce mot bien Rousseauesque : « La pitié est un sentiment si délicieux qu'il n'est pas étonnant qu'on cherche à l'éprouver » (I, 157) (1).

Une circonstance particulière contribua encore à enfoncer Rousseau dans ses dispositions romantiques. On pourvut abondamment l'esprit de l'enfant des éléments nécessaires pour pousser son imagination à substituer au monde de la réalité un monde de rêves. Son père s'était chargé de cela. Déjà il avait mis aux champs cette imagination de Jean-Jacques, en s'abandonnant à ses douleurs d'une façon si théâtrale à propos de la mère de l'enfant : « Quand il me disait Jean-Jacques parlons de ta mère, je lui disais : Eh bien ! mon père, nous allons donc pleurer ! Et ce mot seul lui tirait déjà des larmes » (3). Sans doute un enfant peut toujours pâtir de l'absence d'une mère, mais comment en souffrirait-il puisqu'il ignore ce qu'est une mère ; dites-lui cependant qu'il est privé d'un bien inestimable, il n'a pas de raison pour en douter, il s'en forme une image idéale à sa façon, et il s'afflige.

Mais le père fit mieux encore ; il apprit à lire à l'enfant dans les romans — les romans de la bibliothèque de sa mère : « Nous

(1) Il dit évidemment le contraire de ce qu'il veut, car, exprimée ainsi, la phrase contredirait sa thèse de « la répugnance à voir souffrir » ; mais, si l'argument est détestable, le sentiment subjectif qui l'a inspiré est très clair : comment résister au sentiment de la pitié, comment cet empressement de témoigner sa sympathie au pauvre roué ne se manifesterait-il pas C'est pour plaindre le supplicié, non pour le moquer, qu'on va « avec tant d'avidité » au « spectacle ».

lisions tour à tour, sans relâche, et passions des nuits à cette occupation » (3). Quels étaient ces romans ? Nous le savons par les indications de Rousseau ; c'était l'*Astrée* et les grands romans « précieux » du XVII^e siècle, encore à la mode au début du XVIII^e siècle. Il faisait allusion directement au *Grand Cyrus* (1644-1653) de M^lle de Scudéry, à *Cassandre* (1542) et à *Cléopâtre* (1647) de la Calprenède.

« En peu de temps j'acquis, par cette dangereuse méthode, non seulement une extrême facilité à lire et à m'entendre, mais une intelligence unique à mon âge sur les passions... Les émotions confuses, que j'éprouvai coup sur coup, n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore ; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir » (3-4).

Naturellement, Rousseau étant enfant, ces sentiments affectés et ces préciosités de l'amour ne lui apparaissaient pas sous leur forme creuse et vaine ; il croyait à leur sincérité, il s'échauffait à ces scènes de passion artificielles. C'est là un phénomène qui n'a rien d'extraordinaire, même chez des adultes. Ainsi, lorsque, le 2 octobre 1762, l'*Orphée* de Glück fut pour la première fois représenté à la cour de Vienne, il fut applaudi, mais personne ne se douta jusqu'à quelque temps après l'événement que c'était une œuvre révolutionnaire. C'est que la révolution consistait en ceci : substituer des sentiments sincères à des sentiments artificiels ; comme les seconds imitent les premiers, et que les premiers sont les modèles des seconds rien de plus facile pour un public ordinaire de prendre les uns pour les autres ; les auditeurs de Glück à la cour de Vienne se trouvant en présence de sentiments sincères les ont pris pour des sentiments artificiels, car c'est ce qu'ils demandaient de l'art, comme *vice versa* une personne simple, même de nos jours, goûtera l'*Astrée* ou les sentimentalités de Métastase et des Italiens de l'époque, car ils n'ont pas l'idée d'y chercher des contrefaçons (1).

(1) La confusion était d'autant plus facile qu'*Orphée et Euridice* était un thème mythologique, exactement comme ceux qui servaient de prétexte aux

Cette illusion dura chez Rousseau jusqu'après la vingtième année ; il raconte qu'à l'époque de son deuxième passage à Lyon (1731), M^lle du Châtelet lui donna à lire *Gil Blas* : « Je le lus avec plaisir, mais je n'étais pas encore mûr pour ces sortes de lectures ; il me fallait des romans à grands sentiments » (121). Dans la deuxième *Préface* à la *Nouvelle Héloïse*, il déclare ne pas écrire pour de « nouveaux Céladons » — c'est qu'alors il s'était donc avisé de la différence.

§ 2. Mais en même temps qu'il subissait les différentes influences que nous avons dites, et qui ne pouvaient pas ne point former une nature d'un romantisme exalté, il en subissait d'autres en sens directement contraire. Tout, autour de lui, dès qu'il franchissait le seuil de la maison paternelle, prêchait précisément la contrainte des passions et le renoncement aux jouissances de la vie, les dangers mortels de l'imagination romanesque ; en un mot, la négation du *moi* comme l'idéal d'une belle vie.

Calvin avait voulu que le véritable souverain de Genève fut Dieu ; il avait soumis le pouvoir temporel au pouvoir spirituel; et les pasteurs étaient les ministres du Tout-Puissant, c'est-à-dire les interprètes de la Révélation, les docteurs de la loi.

Une organisation pareille avait été le rêve de l'Église catholique, rêve que justement la Renaissance ébranlait au XVI^e siècle; mais Calvin (avec cette différence purement formelle qu'il demandait à la Bible seule des arguments pour étayer sa politique et sa morale, au lieu de s'appuyer en même temps sur la tradition ecclésiastique) avait pu rétablir dans une petite ville ce que les papes ne réussissaient plus à maintenir dans le monde si ce n'est au prix de concessions équivalant à la consommation d'un lent suicide. Pour étouffer les résistances, il

opéras conventionnels de l'époque. Et ajoutons qu'il n'est pas improbable que le succès du *Devin de village* de Rousseau fut dû à un malentendu de cette sorte : c'était une pastorale sincère opposée à la pastorale artificielle ; Rousseau songeait à la première, alors que les courtisans — pères de ceux qui allaient jouer encore aux bergers et bergères au *Hameau* de Versailles avec Marie-Antoinette — applaudirent la seconde.

avait eu recours sans hésiter aux moyens violents de l'époque : Castellion, le directeur du Collège de Genève fondé par Calvin fut « démis du ministère » pour protestations contre le système Césareo papiste » (1544) ; Arneaux, contestant à Calvin son rôle d' « interprète de Dieu » dut pour pénitence « faire le tour de la ville en chemise, tête nue, une torche allumée à la main et se rendre ensuite devant le tribunal, crier merci à Dieu et à la justice... » (1546). Bolsec, Gribaldo, Téliot, Letourneau furent bannis comme hérétiques ; Narbert eut la langue percée d'un fer rouge pour avoir proféré des injures contre Calvin et ses ministres ; Gruet attaquant la législation eut la tête tranchée et clouée au gibet à titre d'exemple (1547) ; Mounet et d'Argilières furent condamnés à mort pour hérésie, et en 1553 ce fut le tour de Servet, brûlé pour avoir cherché à renverser les « vrais fondements » de la religion chrétienne, et s'être « dressé contre la majesté divine et la sainte Trinité (1) ». C'est Bèze qui devait prononcer le mot si curieux à première vue dans la bouche d'un protestant : *libertas conscientiæ*, *diabolicum dogma*, et au collège de Genève, les écoliers devaient, avant d'être inscrits, jurer qu'ils détestaient les erreurs renouvelées par Servet et ses complices.

Le dogme si rigidement imposé était la base de la morale ; il s'agissait de faire prévaloir le principe du Christianisme historique : le renoncement à la vie était la condition du salut. « Ils firent revivre », écrit Dide (d'ailleurs empêché par ses préjugés anti-protestants de saisir le sens des faits qu'il expose) « en l'aggravant, l'ancien régime disciplinaire que l'ancienne autorité épiscopale avait établi, mais qu'elle avait laissé tomber en désuétude. Ils retinrent du passé ce qu'il avait... d'inquisitorial et y ajoutèrent de nouvelles tracasseries [lisez contraintes]. Tous les actes de la vie furent soumis à la censure théologique... »

On proposa (1546) la suppression des tavernes, pour les

(1) Voir Choisy, *Théocratie à Genève au temps de Calvin* (1899) ; aussi Dide, *J.-J. Rousseau, le Protestantisme et la Révolution française* (1911) ; G. Goyau, *Une Ville-Eglise, Genève* 1535-1907. (2 vol. 1919).

remplacer par quatre « abbayes » présidées par des syndics et le lieutenant ; l'hôte ne donnerait à manger et à boire qu'à ceux qui feraient prière avant et après avoir mangé, les jeux seraient interdits, mais une bible serait là pour ceux qui voudraient y lire (la tentative du reste dut être abandonnée après six mois). Après l'échauffourée de 1556 qui mit en péril la théocratie calviniste, et où sept conspirateurs furent bannis et sept exécutés, le système disciplinaire fut renforcé ; entre autres on demanda la punition des personnes qui, après que la Cène leur avait été refusée (une des peines les plus fréquemment prononcées) ne se souciaient pas de la redemander. L'exécution de toutes les peines appartenait au pouvoir temporel, mais les sentences étaient prononcées par le « Consistoire » composé des ministres et de douze laïques. Ceux-ci, les anciens, étaient choisis dans différents quartiers et faisaient rapport tous les jeudis ; ils se censuraient entre eux, et cette censure était faite régulièrement avant d'aller à la Table sainte.

A la fin du XVII^e siècle, il est vrai, il y eut de légers adoucissements. Cependant Valette (*Rousseau Genevois*) trace un tableau de Genève à la veille de la naissance de Rousseau qui suffit à montrer que l'empreinte de Calvin était encore très fortement marquée. C'était alors une petite ville de 18.500 habitants (environ 5.000 de plus qu'au temps de Calvin), dont 97 papistes, tant nourrices que familles savoyardes séjournant avec permission, ce qui est un progrès sur le XVI^e siècle où tout le monde doit être « instruit dans la foi » sous peine de bannissement.

Quoiqu'on fût moins strict sur la question du dogme, cependant pour être citoyen il fallait adopter le *credo* du Consistoire (1). Le culte des domestiques qui avait lieu à 5 heures du matin le dimanche au XVI^e siècle, à lieu maintenant à 7 heures. Du reste, chacun se rend au temple au moins deux fois sur quatre chaque sabat, et le jeudi. Les portes de la ville sont

(1) Lorsque Rousseau, en 1754, reprit la foi protestante, il reçut une instruction religieuse et dut faire sa profession de foi calviniste avant de rentrer dans ses droits de citoyen qu'il avait perdus en se faisant catholique (VIII, 280).

fermées, les échopes closes, et des chaînes sont tendues autour des temples durant le service. Les ordonnances somptuaires demeuraient ce qu'elles avaient été, elles réglaient, dit Vallette, « jusqu'aux manifestations de générosité, du deuil des particuliers, prescrivant la longueur des crêpes... » Si l'usage des carrosses n'est plus puni, il est encore vu de mauvais œil. La loi pénale, durant tout le cours du XVII^e siècle, « outre le luxe », punissait sévèrement le blasphème, le suicide, le duel, la fainéantise, la mendicité ; les ivrognes sont enfermés et exposés dans une cage de fer au Molard. La prostituée, femme ou fille, est liée et menée au port de Longemalle et là noyée et submergée. L'adultère, quand il n'est pas puni de mort ou de détention, conduit tout au moins à l'amende et au carcan » (*Ibid.*, p. 13).

Au début du XVIII^e siècle, de nouveaux édits somptuaires sont décrétés ; et en 1710 des ordonnances sévères sont publiées contre les joueurs et renouvelées en 1718 ; les masques et les travestissements, de même que le théâtre sont prohibés ; et la danse est vue de mauvais œil. Et M. Ritter (*Famille et jeunesse de Rousseau*, p. 55) remarque : « L'hypocrisie qui semble le fruit naturel d'un régime semblable était elle-même impossible : la ville était si petite qu'elle n'offrait point de retraite où se cacher. Il fallait être vertueux ou s'en aller... (1) ».

Rousseau était né en 1712, il connut donc ce régime où la moindre velléité d'individualisme était impitoyablement réprimée ; les premiers « cercles » ou clubs s'ouvrirent à Genève en 1734, six ans après le départ de Rousseau. Mais si les réminiscences des institutions de sa ville natale sont innombrables dans ses écrits, et son admiration fort grande quand il discute

(1) Le grand-père de Rousseau avait été « dizenier », sorte de magistrat subalterne qui tenait un registre des gens de son quartier et veillait à ce que les « bourgeois et habitants se gouvernassent honnêtement en leurs ménages » ; il fut destitué en 1707, « ayant — dit M. RITTER, p. 73 — montré quelque faiblesse ». La mère de Rousseau avait eu affaire au Consistoire à trois reprises (pour avoir joué aux cartes, pour avoir reçu la visite d'un homme de trente-six ans, pour être allée voir jouer la comédie, travestie en paysanne) (*Ibid.*, p. 91-97, 146). Le père de Rousseau dut s'enfuir, ou préféra s'enfuir, pour échapper aux rigueurs de la loi (*Ibid.*, p. 113).

les lois et les mœurs calvinistes, on est surpris d'abord, lorsqu'on se rapporte aux *Confessions*, de trouver que c'est à peine si quelques phrases ici et là trahissent le souvenir de l'esprit austère de ce milieu.

Voici, ce qu'en cherchant bien on peut trouver : « Jamais une seule fois jusqu'à la sortie de la maison paternelle [à onze ans] on ne m'a laissé courir seul dans la rue ou avec les autres enfants » (5). Chez les Lambercier, où il est en pension avec son cousin, il note leur peu de sévérité, contrastant probablement avec ce qu'il aurait été naturel d'attendre : « M. Lambercier était un homme fort raisonnable, qui sans négliger notre instruction ne nous chargeait point de devoirs extrêmes » (7) ; et « M^lle^ Lambercier ne manquait pas, au besoin, de sévérité, non plus que son frère » (8) ; « Si jamais éducation fut modeste et chaste, ce fut assurément celle que j'ai reçue... », et il décrit (p. 9-10) l'horreur pour ainsi dire sacrée qu'on lui inspirait à lui, qui naturellement n'y entendait rien à cet âge, pour les choses sexuelles. Ce fut pendant les quelques mois qu'il demeura chez son oncle Bernard, au retour de Bossey, qu'il sentit le plus directement cette influence de milieu spécifiquement genevois ; la mère de son cousin était « une dévote un peu piétiste » (16) ; « On délibérait si on me ferait horloger, procureur ou ministre. J'aimais mieux être ministre, car je trouvais bien beau de prêcher » (16) ; « Mon oncle Bernard ayant lu un jour dans la famille un très beau sermon de sa façon, nous nous mîmes [mon cousin et moi] à composer des sermons » (16). On voit que c'est assez maigre comme récolte.

Cependant Rousseau enfant communia avec l'esprit de Genève d'une autre façon. Vallette s'inspirant des *Confessions* et de la *Dédicace du deuxième discours*, et s'aidant de documents de l'époque, a évoqué d'une façon très vivante, le tableau d'un maître horloger de Genève au XVIII^e^ siècle (p. 20-24). A la fois ouvrier et petit patron, Isaac Rousseau, père de Jean-Jacques, doit se soumettre aux mille observances de sa corporation dans la façon d'exercer son métier, d'acheter ses matières brutes et d'écouler ses produits, comme dans la vie privée il est soumis aux mille exigences de la loi calviniste. Pourtant « membre du

souverain » nominalement, il discute de tout, lit de tout, peut-être se dédommageant ainsi de la maigre part qui lui revient en réalité dans le gouvernement des affaires. Aux outils de son père, Jean-Jacques voyait mêlés des volumes de Tacite, Grotius, Plutarque ; dès l'âge de sept ans il les ouvrait, et pour autant qu'il pouvait comprendre, son imagination s'exaltait à la lecture des grandes vertus romaines, comme il s'était exalté à la lecture des romans sentimentaux du XVII^e^ siècle : « Plutarque surtout devint ma lecture favorite. Le plaisir que je prenais à le relire sans cesse me guérit un peu des romans ; et je préférai bientôt Agésilas, Brutus, Aristide, à Orondate, Artamène et Juba » (4, cf. IX, 206). Cette admiration pour les Romains (1) était demeurée traditionnelle dès l'aube des temps chrétiens.

Les causes qui l'inspirèrent ne furent du reste pas toujours les mêmes. D'abord pendant des siècles après les invasions barbares, jusqu'à Charlemagne et même jusqu'à Charles-Quint, c'était le grand empire des Césars qui avait hanté l'imagination des chefs de peuples. Mais ce rêve une fois abandonné, la fascination exercée par la Rome antique ne cessa point, seulement on admira autre chose. On admira, comme Amyot y encourageait par ses traductions de Plutarque, et comme Montaigne et maint autre, les grandes vertus patriotiques : le désintéressement, le contrôle des passions, la négation du *moi*. Le XVII^e^ siècle surenchérit et poussa l'enthousiasme jusqu'aux dernières limites, avec Corneille, avec Balzac et les « Précieuses » même (voir *La Couronne de Julie*), avec les Jansénistes, avec Fénelon, qui les citait et les offrait directement comme modèles aux ministres de l'Évangile, avec Bossuet qui les exaltait dans son *Histoire universelle*, eux chez qui les pères n'élevant pas assez sévèrement leurs enfants « étaient appelés en justice par les magistrats et jugés coupables d'un attentat envers le public ».

(1) Nous disons tout court « les Romains », quoique Rousseau, à l'exemple de tant d'autres, songeât en même temps aux Grecs des petites républiques, aux Spartiates surtout, aux Grecs héroïques, aux Grecs romains, si on peut ainsi dire.

En d'autres termes les Romains étaient dès le XVI^e^ siècle les modèles les plus parfaits de l'abnégation, de l'austérité, de l'ascétisme chrétien ; l'éloge des Romains, sous la plume de Corneille et de Bossuet, n'était qu'une forme de l'éloge de la morale chrétienne.

Il en était de même chez les Genevois ; leur culte pour les Romains devait être plus complet même, puisque les vertus calvinistes prétendaient surpasser encore les vertus catholiques. Et quand, au XVIII^e^ siècle, l'admiration pour les Romains commençait à n'être déjà plus en France qu'une tradition, et que même certains écrivains dirigeaient contre leur morne austérité des attaques non dissimulées, à Genève, au contraire, le prestige des farouches représentants de la vertu antique ne subit guère de recul ; la « vertu romaine » n'était qu'une autre expression pour « vertu calviniste », et Rousseau, à travers les Romains pour lesquels il professa une admiration si profonde comme enfant déjà, admirait bien l'esprit de Genève même (1).

Les échos de l'admiration de Rousseau pour les Romains fourmillent dans les *Confessions* et ailleurs. Sans doute, à l'époque de l'enfance elle fut forcément platonique, puisqu'un enfant ne peut guère espérer encore faire œuvre de Romain. Il entend bien lui-même comme plaisanterie des passages comme : « Deux ans passés au village [de Bossey] adoucirent un peu mon âpreté romaine » (7) ; « Jusque-là j'avais eu des accès d'orgueil par intervalle quand j'étais Aristide ou Brutus », dit-il plus bas ; mais lorsqu'il eut construit un aqueduc, chose utile, il vit la vanité de la gloire (car il est porté à confondre à cet âge la « gloire » et la « vertu »), « à dix ans j'en jugeais mieux que César à trente » (15). L'épisode du réchaud, quand il imite le geste de Scévola, est une pittoresque illustration de son en-

(1) Il est remarquable que l'écrivain français avec lequel Rousseau eut le plus de points de contact une fois qu'il fut devenu l'auteur vertueux des *Discours*, du *Contrat social* et de la *Nouvelle Héloïse*, c'est Bossuet, comme d'autre part l'écrivain du XVI^e^ siècle avec lequel Bossuet a le plus d'affinités, lorsqu'on considère l'esprit et non la lettre, c'est Calvin.

thousiasme de garçon (4). On se souvient de son exclamation au Pont du Gard : « Que ne suis-je né Romain ! » (183) et son imagination travaille si bien qu'elle lui fait oublier ses amours avec M^me^ de Larnage.

Et sans doute encore, Rousseau s'est souvent mépris lui-même sur le sens de certains actes, chez les autres ou chez lui, en leur attribuant un mobile romain, alors qu'au contraire il s'agissait d'un mobile tout romantique. Déjà bien avant de se mettre aux *Confessions*, dans sa lettre à Tronchin (27 nov. 1758), il disait : « A douze ans j'étais un Romain. » Mais par où l'était-il ? Ses exaltations sentimentales semblent prouver qu'il était plutôt le contraire. Les Romains, tels que les admire le monde, sont des hommes toujours maîtres d'eux-mêmes, contrôlant leurs passions, et par là capables d'actions désintéressées ; mais les velléités « héroïques » des jeunes années de Rousseau venaient justement, nous l'avons vu, de ce qu'il ne pouvait contrôler ses sentiments ; il croit naïvement qu'il rêve de grands sacrifices, quand en réalité il songe seulement à écarter la souffrance des autres parce qu'elle lui fait mal ; lorsqu'après la lecture de Plutarque, il s'imaginait allant poignarder des tyrans ou lorsqu'il s'époumonnait à la poursuite des chiens molestant des poules, il obéit donc à un mouvement de passion, il succombe à sa grande impressionnabilité. C'était anti-genevois et anti-romain, car il en était de Genève comme de Rome ; la sentimentalité y était considérée comme coupable. Comme pour les inquisiteurs d'Espagne, comme pour les puritains de la Nouvelle-Angleterre, la pitié était une faiblesse odieuse au Tout-Puissant.

Une des causes qui contribua le plus à faire admirer Calvin dans sa ville, ce fut son imperméabilité à toute espèce de partialités. Cela se voit en particulier dans la longue affaire des « Perrinistes ». Des membres de la famille de Perrin, grand ami de Calvin, avaient été punis pour conduite frivole (danse surtout) ; ils avaient compté sur l'impunité, à cause de leur position sociale. Calvin refusa absolument d'épargner ses amis. Perrin irrité se mit alors à la tête des « anti-disciplinaires », mais Calvin, tout en conservant avec lui des rapports d'amitié,

le combattit impitoyablement (CHOISY, *loc. cit.*, p. 81). Autre exemple après la mort de Calvin : en 1632, un Nicolas Antoine, ancien régent du collège, puis pasteur à Divonne, fût brûlé à Genève pour hérésie, accusé d'arianisme comme Servet, soixante-dix-neuf ans auparavant ; Antoine était un exalté, on le reconnut fou ; mais loin que cette folie émut la pitié des juges, ils se défendirent de toute faiblesse de cette sorte, et déclarèrent que la folie était un châtiment de Dieu ; ils étaient sûrs du reste « d'être approuvés de toute la chrétienté à l'exception des anabaptistes et des libertins » ; et voici leur argument : « Maintenant, si vous lui faites grâce parce qu'il est fou, vous devez absoudre les adultères qui cèdent à la force de leur penchant, laisser en liberté les meurtriers qui sont emportés par la colère, épargner les voleurs pour qui le bien d'autrui a d'irrésistibles attraits » (GABEREL, *Egl. de Genève*, II, 29).

Mais même si Rousseau s'est mépris parfois sur ses propres sentiments, et a pris pour du volontarisme romain ce qui n'était que de la sensiblerie romantique, il reste cependant que la « vertu romaine » — qu'il confond avec l'abnégation chrétienne — exerce sur lui une fascination extraordinaire ; que même s'il n'a jamais été lui-même un « romain », il a vu là un idéal à réaliser comme en témoigneront abondamment ses écrits.

§ 3. De ce qui précède il faut retenir ceci : Dès la plus tendre enfance un conflit existe virtuellement dans l'âme de Rousseau ; il sera sollicité par deux tendances morales qui vont en sens exactement contraires ; l'une qui l'engage à s'abandonner aux sollicitations de son *moi*, et elle créera ce que nous appellerons le Rousseau romantique ; l'autre qui l'engagera à résister et elle créera ce que nous appellerons le Rousseau romain ou calviniste.

Le lecteur a déjà reconnu que ces deux tendances morales sont celles aussi qui se disputaient l'empire de la société au XVIII^e siècle, l'une progressive et libertaire, — *romantique* ; l'autre traditionaliste, austère, christiano-romaine ou calviniste, — en terme littéraire, *classique*. Et ainsi nous compre-

nons pourquoi — par prédestination en quelque sorte — Rousseau fut plus sensible qu'aucun autre aux grands problèmes de ses contemporains ; pourquoi plutôt que Buffon, Montesquieu et Voltaire, il exercera l'action que nous savons ; ou, si l'on veut, comment il pourra être le plus éloquent, celui dont on a dit : « Il a tout enflammé ».

Voilà le point de départ. Et, à vrai dire, nous pourrions nous en tenir là et aborder tout de suite l'œuvre philosophique de Rousseau. Suivons cependant pendant quelques instants chez le Rousseau s'avançant dans la vie, ce qui va advenir de ces deux tendances en germe dans l'âme de l'enfant : L'une d'elle va-t-elle triompher au dépens de l'autre ? Si oui, laquelle ? Si non, que va-t-il se passer. On verra comment d'une manière extrêmement frappante l'œuvre de prédestination va continuer ; comment la vie s'est appliquée pour ainsi dire à développer jusqu'au tréfond, tantôt un romantisme exalté, tantôt un calvinisme austère, comment donc fut rendue de plus en plus aiguë l'emprise du conflit auquel Rousseau ne réussira jamais à se soustraire entièrement — au moins dans son œuvre écrite.

II. — Rousseau romantique

§ 1. Un Genevois, même disposé romantiquement, — et nous sommes disposés ainsi en naissant — peut accepter l'influence calviniste ou romaine, et acquérir pour ainsi dire une seconde nature superposée à la première. Il faut pour cela que les circonstances n'aient pas intensifié son sentiment du *moi* d'une façon anormale ; et aussi qu'il n'ait pas à pâtir trop sévèrement, quand il grandit, d'une discipline rigoureuse. Rousseau n'acquit pas cette seconde nature : son *moi* avait été anormalement intensifié d'abord ; une phase de discipline trop écœurante suivit.

A onze ans la vie impitoyable était là pour lui. N'ayant plus de maison paternelle — son père avait quitté Genève pour

Nyon en suite de difficultés judiciaires — il doit se préparer à gagner son pain. Après quelques mois encore de belle enfance insouciante à Bossey et chez l'oncle Bernard, il vivra chez des patrons selon la coutume de l'époque :

« L'on me mit (1725) chez M. Masseron, greffier de la ville, pour apprendre de lui, comme disait M. Bernard, l'utile métier de *grapignan*... L'occupation me paraissait ennuyeuse, insupportable ; l'assiduité, l'assujettissement achevèrent de m'en dégoûter, et je n'entrais au greffe qu'avec une terreur qui croissait de jour en jour ». (19).

Le greffier rendait à son élève le mépris que celui-ci lui témoignait ; il l'appelait un « âne » ; et Rousseau, renvoyé « ignominieusement pour son ineptie » fut placé ensuite en apprentissage chez un graveur. Ce fut pire encore :

« Mon maître M. Ducommun, était un jeune homme rustre et violent, qui vint à bout, en très peu de temps de ternir tout l'éclat de mon enfance, d'abrutir mon caractère aimant et vif, et de me réduire par l'esprit ainsi que par la fortune, à mon véritable état d'apprenti. Mon latin, mes antiquités, mon histoire, tout fut pour longtemps oublié ; je ne me souvenais pas même qu'il y eût des Romains au monde. Mon père, quand j'allais le voir, ne trouvait plus en moi son idole ; je n'étais plus pour les dames le galant Jean-Jacques » (20).

Qu'était-il arrivé ? Lorsque l'enfant, habitué à s'abandonner à ses désirs, est morigéné, son premier mouvement est la surprise plus que la révolte. Il croit d'abord à un malentendu. Il ressent profondément ce que Dugas (*ouvr. cité*, pp. 5, 140) appelle « l'incoordination psychologique », c'est-à-dire le manque d'accord entre le *moi* et son milieu. Il est désemparé ; il cesse d'agir spontanément selon l'inclination naturelle ; Il devient inquiet, prudent, et il souffre. Or dit Dugas (p. 104) : « Une sensibilité fine, nuancée, ne veut pas se traduire et ne veut pas se trahir : elle se fait donc voilée et discrète, ou elle se dérobe entièrement et se déguise... On ne peut dire que le timide soit réservé ou secret ; il se fait volontiers connaître,

mais il ne veut pas qu'on le méconnaisse » ; et dans ce cas « la timidité n'est pas seulement une mauvaise honte, elle est encore une sorte de prudence ». Rousseau nous en fournit lui-même deux bons exemples. Voici avant « l'incoordination psychologique ». Un soir, pour quelque espièglerie, on l'envoie coucher sans souper ; il salue tout le monde, puis :

« Quand la ronde fut faite, lorgnant du coin de l'œil ce rôti qui avait si bonne mine et qui sentait si bon, je ne pus m'abstenir de lui faire aussi une révérence et de lui dire d'un air piteux : *Adieu, rôti* » (21).

Cette saillie lui fit pardonner, il soupa : « Peut-être eut-elle eu le même bonheur chez mon maître, mais il est sûr qu'elle ne m'y serait pas venue ».

Autre exemple. Rousseau, après que « l'incoordination psychologique » se fut produite :

« Mille fois durant mon apprentissage et depuis, je suis sorti dans le dessein d'acheter quelques friandises. J'approche de la boutique d'un patissier, j'aperçois des femmes au comptoir ; je crois déjà les voir rire et se moquer entre elles du petit gourmand. Je passe devant une fruitière, je lorgne de l'œil les belles poires, leur parfum me tente ; deux ou trois jeunes gens tout près de là me regardent ; un homme qui me connaît est devant sa boutique ; je vois de loin venir une fille ; n'est-ce point la servante de la maison : ma vue courte me fait mille illusions. Je prends tout ce qui passe pour des gens de ma connaissance ; partout je suis intimidé, retenu par quelque obstacle » (24 à 5) (1).

(1) Il ne sera pas inutile de rappeler ici que du reste la timidité, ou le sens de « l'incoordination psychologique » n'est nullement un signe d'infériorité. Plutôt le contraire ; elle témoigne d'une perspicacité aiguë des différences individuelles et de leurs conséquences ; elle est donc un signe d'intelligence ; Dugas n'a pas tort quand il prétend qu'un homme qui n'est pas timide est un sot. Cette peur d'entrer dans un magasin se rencontre très fréquemment chez des intellectuels. Carlyle en est un exemple frappant : « la seule pensée d'entrer dans une boutique le rendait malheureux... l'idée de commander un habit et de s'acheter des gants l'anéantissait. La pensée de partir après son mariage seul avec sa femme lui paraissait purement et simplement inadmissible » (cité Dugas p. 117 ; cf. pour Daudet, p. 165). On trouvera les angoisses d'une âme

Les choses ne s'arrêtent pas là. Lui, devenu si timide et farouche déjà, on l'accuse pour les plus innocentes actions ; ses regards inquiets ne trahissaient-ils pas comme une continuelle mauvaise conscience ? Un jour, il s'était amusé à graver pour lui et ses camarades, des jetons ; mais le maître le surprend, et prétendant qu'il s'essaye à fabriquer de la fausse monnaie, le roue de coups (20) ; alors, il se résigne au moyen qui lui est seul laissé pour sauver quelques joies à son pauvre *moi*.

D'une part, il va adopter la dissimulation comme principe de vie ou de morale. « La timidité, comme le dit encore Dugas, est liée directement à la sincérité et indirectement au mensonge ; le timide veut être vrai, et ne sait être que faux » (p. 113). Jean-Jacques étant arrivé à la conclusion que la société est un état de guerre entre les individus, et sachant qu'il n'était pas physiquement le plus fort, il luttera de l'arme des faibles : il mentira, il rusera, il volera. Et l'entourage qui est le sien le pousse toujours plus avant dans cette voie : pour satisfaire sa gourmandise d'enfant, il dérobe des pommes ; il est surpris ; il reçoit le châtiment ordinaire ; — et il s'en fait un argument pour continuer :

« A force d'essuyer de mauvais traitements, je devins moins sensible ; ils me parurent enfin une sorte de compensation du vol, qui me mettait en droit de le continuer. Au lieu de retourner les yeux en arrière et de regarder la punition, je les portais en avant et je regardais la vengeance, je jugeais que me battre comme fripon, c'était m'autoriser à l'être » (23).

Bref, les circonstances de la vie du jeune Rousseau exaspèrent simplement le romantisme qui est au fonds de l'âme

timorée exprimée dans des termes qui rappellent singulièrement ceux de Rousseau dans une lettre de Jules Laforgues (LÉAUTAUD et VAN BEVER, *Poètes d'aujourd'hui*, vol. I page 126). Et encore mieux, CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre Tombe*, Chap. « Ma vie solitaire à Paris » : « Quand la nuit approchait, j'allais à quelques spectacles, le désert de la foule me plaisait, quoiqu'il m'en coûtat toujours un peu de prendre mon billet à la porte et de me mêler aux hommes ».

de tout homme. Il sent de profondes velléités d'affirmer opiniâtrement son *moi* en face de la société. Il n'avait pas en lui (et ce n'était pas sa faute) l'étoffe d'un austère Romain ; ou, s'il l'avait eue tout comme d'autres, son enfance douillette en plein Genève, l'avait considérablement endommagée.

D'autre part, la fascination pour la vertu romaine ne s'effacera jamais complètement ; mais elle demeurera pour le moment comme enveloppée d'un nuage ; le Romain est maintenant dans la pensée de Rousseau simplement celui qui a une forte volonté, et il ne songe pas même à distinguer, selon que cette volonté sert à se vaincre soit-même (Caton-Brutus-Fabricius) ou à vaincre le monde à son profit (César) ; et parfois il choisit Caton et parfois César comme le type du Romain admiré. Nous avons justement aux pages des *Confessions* relatives à cette période de sa vie un curieux exemple :

« Il faut, dit Rousseau, que malgré l'éducation la plus honnête, j'eusse eu un grand penchant à dégénérer ; car cela se fit très rapidement, sans la moindre peine, et jamais César si précoce ne devint si promptement Laridon » (20).

Or César montant au Capitole, et Jean-Jacques roué de coups par Ducommun sont deux événements d'origine aussi romantique l'un que l'autre ; seulement, ici le moi a été vaincu par la société, là la société a cédé devant le *moi.* César, du point de vue de la vertu, est le moins Romain des Romains ; l'excuse de Rousseau si s'en est une, serait que Lafontaine avait fait la confusion avant lui (1).

(1) La façon lâche dont Rousseau emploie ces mots « Romains », et César en particulier, ressort bien de ce fait que César ici considéré comme un héros véritable, était dans l'épisode de l'aqueduc (quelques pages avant seulement) un exemple du contraire : « Avoir pu construire un acqueduc me paraissait le suprême degré de la gloire... A dix ans j'en jugeais mieux que César à 30 ». Rappelons à propos de cette confusion entre le Romain Caton ou Brutus et le Romain César — qui est fréquente dans les *Confessions* — ce que nous avons dit tout à l'heure, à savoir que parfois Rousseau interprète des exaltations purement romantiques comme s'il s'agissait de vrais enthousiasmes pour la vertu et la justice.

Rousseau ne « dégénéra » pas en réalité, car il n'avait jamais plané. Mais, on peut bien y insister à sa décharge puisqu'il s'accuse lui-même : c'est à *cause de* son éducation et non *malgré* elle qu'il était devenu Laridon — par suite de cette éducation qui avait donné à son *moi* une importance très grande, et à force de soins, énervé sa virilité :

« Accoutumé à une égalité parfaite avec mes supérieurs dans la manière de vivre, à ne pas connaître un plaisir qui ne fût à ma portée, à ne pas voir un met dont je n'eusse ma part, à n'avoir pas un désir que je ne témoignasse, à mettre enfin tous les mouvements de mon cœur sur mes lèvres, qu'on juge de ce que je dus devenir dans une maison où je n'osais pas ouvrir la bouche, où il fallait sortir de table au tiers du repas, et de la chambre aussitôt que je n'y avais rien à faire ; où sans cesse enchaîné à mon travail je ne voyais qu'objets de jouissance pour d'autres et de privations pour moi seul ; où l'image de la liberté du maître et des compagnons augmentait le poids de mon assujettissement » (20 à 21).

C'est là le seul Rousseau qui vit dans ces années d'enfance : plutôt pas mauvais que bon, romantiquement passif, et non romainement discipliné.

§ 2. Nous arrivons ainsi à la suprême manifestation de ce désarroi à base romantique. Le *moi* du timide romantique, dit toujours Dugas, ne se contraint pas parce qu'il veut mais parce qu'il doit ; or, cette contrainte doublée de ressentiment l'irrite et l'épuise tout à la fois ; le moment arrive où le *moi* ne se contient plus : « Ces sentiments longtemps comprimés se déchaînent ; il a laissé par exemple s'accumuler en son cœur une sourde colère contre une personne ; un jour cette colère éclate pour un motif futile ; elle paraît injustifiée ; elle est naturelle pourtant, et aurait pu être prévue » (128). Puis, le timide se reprend, se rend compte d'avoir compromis ses chances de bonheur, si pauvres déjà, et tombe dans l'abattement ; il se contient jusqu'à nouvelle explosion ; se reprend encore, et ainsi de suite...Il paraît fantasque, incompréhensible aux autres, et le paraît d'autant plus qu'il est plus fidèle à lui même et à son caractère » (129) (1).

(1) Cf. Un passage des *Confessions* VIII, 24, 2e al.

« J'atteignis, dit Rousseau, ma seizième année, inquiet, mécontent de tout et de moi, sans goût de mon état, sans plaisir de mon âge, dévoré de désir dont j'ignorais l'objet, pleurant sans sujet de larmes, soupirant sans savoir de quoi, enfin caressant tendrement mes chimères faute de rien voir autour de moi qui les valût » (28).

Personne n'ignore le coup de tête enfin, dont les conséquences vont être si considérables : Rousseau aimait, le dimanche, à sortir de la ville enfermée dans d'étroites fortifications. Il allait dans la campagne avec des camarades, quoiqu'il eut même à leur égard la méfiance du rêveur (« je leur aurais volontiers échappé si j'avais pu » (28). Au coucher du soleil les portes étaient fermées, et les retardataires devaient attendre jusqu'au lendemain pour rentrer. Rousseau fut surpris deux fois, et au retour chez Ducommun, battu. Surpris une troisième fois, il décide de ne pas s'exposer au châtiment certain, et du reste promis ; et de quitter Genève. Cette décision fut non pas « un caprice du moment », mais le résultat de quatre ou cinq ans de contrainte, qui n'ont pas réduit à capitulation son *moi*. Sans doute Rousseau eut un moment de terreur quand courant à perdre haleine il vit le pont se lever : « Dans le premier transport de ma douleur, je me jetai sur glacis et mordis la terre » (28). Il éprouva une sorte de terreur animale à la première pensée qui se présenta à lui, — être battu ; mais avec cela même se présente la misère de sa vie comparée à ses rêves romantiques, et de ce contraste jaillit l'idée du salut (1) : Quelle occasion d'arracher son *moi* étriqué à des conditions intolérables : Il n'est pas étonnant qu'il accueillit facilement l'idée de quitter Genève pour toujours ; le sentiment de la liberté lui fit compter pour rien les perspectives

(1) Ducros (*Jean-Jacques Rousseau de Genève à l'Hermitage*, p. 35) nous paraît avoir mal compris le caractère de Rousseau, enfant ; surtout ici, quand il dit que Rousseau après avoir conté dramatiquement la douleur de ne pouvoir rentrer à Genève, se *trahit* aussitôt après en nous racontant « sa joie d'aller à l'aventure et d'entrer comme il dit dans le vaste espace du monde, libre enfin et maître de lui ». Il ne se *trahit* pas du tout ; la succession des deux sentiments contraires est parfaitement concevable ; et même, dans les circonstances où Rousseau se trouvait, normale.

de la faim et de la misère matérielle — qu'il ne pouvait du reste envisager dans leur réelle horreur, n'en ayant jamais fait l'expérience.

Chacun a présentes à la mémoire les pages écrites quarante ans plus tard, toutes palpitantes encore d'émotion communicative, où il évoque ces heures de résurrection glorieuses :

« L'indépendance que je croyais avoir acquise était le seul sentiment qui m'affectait. Libre et maître de moi-même, je croyais pouvoir tout faire, atteindre à tout ; je n'avais qu'à m'élancer pour m'élever et voler dans les airs. J'entrais avec sécurité dans le vaste espace du monde ; mon mérite allait le remplir ; à chaque pas j'allais trouver des destins, des trésors, des aventures, des amis prêts à me servir, des maîtresses empressées à me plaire ; en me montrant, j'allais occuper de moi l'univers ; non pas pourtant l'univers tout entier, je l'en dispensais en quelque sorte, il ne m'en fallait pas tant ; une société charmante me suffisait sans m'embarrasser du reste. Ma modération m'inscrivait dans une sphère étroite, mais délicieusement choisie, où j'étais assuré de régner. Un seul château bornerait mon ambition : favori du seigneur et de la dame, amant de la demoiselle, ami du frère et protecteur des voisins, j'étais content ; il ne m'en fallait pas davantage » (30).

En quittant Genève, il s'enlevait pour longtemps, sinon pour toujours, l'occasion de devenir romano-genevois, et la destinée semblait écarter le dernier obstacle à la victoire complète du *moi* romantique.

Il passa les premiers jours à savourer la volupté de la liberté reconquise ; il demeure chez des paysans de sa connaissance, laissant vivre son *moi*. Il va frapper chez le curé de Confignon pour voir « comment étaient faits les descendants des gentils hommes de la cuillier !» (30). Le curé l'envoie à Annecy, chez M^me^ de Warens ; il pouvait y aller en un jour ; il en met trois, flânant, chantant sous les fenêtres des châteaux où devait demeurer sûrement quelque belle, et « fort surpris après s'être longtemps époumonné, de ne voir ni dames, ni demoiselles qu'attirât la beauté de sa voix ou le sel de ses chansons » (32). Il trouve exactement ce qu'il cherchait sous la forme de M^me^ de Warens ; il s'attendait à une vieille dévote, sorte de Tante Bernard catholique, et il se trouve face à

face avec « un visage pétri de grâces, de beaux yeux pleins de douceur, un teint éblouissant, le contour d'une gorge enchanteresse » (33). Il s'étonne « comment en approchant pour la première fois d'une dame aimable, polie, éblouissante, d'un état supérieur au mien » il n'éprouve « pas un moment de timidité ou de gêne » (35). C'est que son romantisme a toujours consisté à ne vouloir connaître la différence entre le rêve et la réalité ; toute bonne fortune est un simple dû de la destinée ; toute fortune contraire le déconcerte et le désarçonne. Tout est si bien allé jusque là, qu'il est fort encouragé à pratiquer encore l'insouciance romantique. Sur un seul point, il est intraitable : il ne retournera pas à Genève, le pays de la contrainte ; l'éloquence de Mme de Warens elle-même échoue devant cette proposition contre nature. Rousseau adopte la ligne de moindre résistance : Mme de Warens lui propose de se faire catholique ; il ira à Turin ; que lui importe ? Elle arrange tout, on trouve les bonnes volontés nécessaires pour gagner un prosélyte à l'Église — c'est-à-dire l'argent pour couvrir les frais du voyage. Il dit bien : « Je trouvais toutes ces charités bien dures ; j'avais le sœur serré ; je ne disais rien » (37) ; mais pas le plus petit effort de volonté : « agir contre mon penchant me fut toujours impossible » ; il n'est, pour le moment, pas romain pour un sou, et n'a pas envie de l'être. Du reste, ces scrupules sont vite oubliés. « Le voyage de Turin flattait ma manie ambulante, qui déjà commençait à se déclarer » (37) (1).

« Je m'acheminais gaiement avec mon dévot guide et sa sémillante compagne (rencontrés à Annecy, chez sa bienfaitrice et faisant la

(1) On a cru devoir attribuer le goût des voyages chez Rousseau à une maladie spéciale, la « dromomanie », comme on attribuait son romantisme à l'hérédité. Il nous semble que c'est ici encore substituer un mot à une explication : la dromomanie explique les vagabondages de Rousseau comme la *virtus dormitiva* l'influence de l'opium. Il est bien plus simple de voir dans la « manie ambulante » de Rousseau un effet de son désir de se soustraire aux contraintes sociales auxquelles il n'a jamais pu se faire » (Cf. *Chronique médicale*, 1er mars 1910 : « La Dromomanie de Rousseau », par le Dr Régis, prof. de psychiâtrie à Bordeaux).

même route). Nul accident ne troubla mon voyage. J'étais dans la plus heureuse situation de corps et d'esprit où j'aie été de mes jours » (39).

Comme il y a plus loin d'Annecy à Turin que de Genève à Annecy, il y avait plus de temps pour les rêves : « Les jeunes désirs, l'espoir enchanteur, les brillants projets remplissaient mon âme » (39-40) (1).

Le voilà à l'Hospice des catéchumènes pour y recevoir son instruction dans la foi catholique. Quand il en est congédié, il a un mauvais moment ; il décrit la scène de sortie de l'hospice, la collecte qui rapporte un peu plus de vingt francs, la recommandation de vivre en bon chrétien, puis comment « on ferma la porte sur moi, et tout disparut » (48).

« Il est aisé de juger quelle brusque révolution dut se faire dans mes idées, lorsque de mes brillants projets de fortune, je me vis tomber dans la plus complète misère, et qu'après avoir délibéré le matin sur le palais que j'habiterais, je me vis le soir réduit à coucher dans la rue » (48).

Mais cela ne dura que l'instant d'y penser. Exactement la même scène se reproduisit que celle qu'il avait décrite à propos de son adieu à Genève : le sentiment romantique de l'indépendance prévaut :

« On croit que je commençai par me livrer à un désespoir d'autant plus cruel que le regret de mes fautes devait s'irriter en me reprochant que tout mon malheur était mon ouvrage. Rien de tout cela. Je venais pour la première fois de ma vie d'être enfermé pendant plus de deux mois ; le premier sentiment que je goûtai fut celui de la liberté que j'avais recouvrée » (48-9) (2).

(2) Rousseau dit que le voyage dura 7 ou 8 jours ; M. Ritter prouve qu'il en dura 20 (*ouvr. cité*, p. 196).

(1) On a longtemps adopté comme date de la sortie de l'Hospice, le 23 août. Masson (*Rev. Hist. litt.* Janv. 1914) semble certainement avoir raison quand il dit qu'il faut lire sur le registre de l'Hospice, 23 *avril*, ce qui ramènerait à moins de deux semaines, ce séjour de « deux mois », — du 12 au 23 avril. Ce-

Et il fit « pour cinq ou six sous un des bons dîners que j'aie fait de mes jours » (49). En vain la vie essaie-t-elle de le corriger, car ses besoins sont fort modestes ; cela ne veut pas dire qu'il était romain, mais juste le contraire : il l'a dit ailleurs, il pèse les jouissances de certains biens et la peine de se les procurer ; et il choisit la privation qui lui coûte le moins ; ce n'est pas de l'héroïsme, c'est de la paresse ; comme chez tout romantique intelligent, ses grands besoins sont des désirs de luxe. Il logera donc à un sou la nuit, couchant dans la même chambre avec une famille de cinq ou six enfants et une bande de « domestiques hors de service » ; *mais* il entend chaque jour de la belle musique à la messe du roi, guettant en même temps dans la suite de celui-ci « quelque jeune princesse qui méritât son hommage et avec laquelle je pusse faire un roman » (50).

Quand son pécule est épuisé, il va de porte en porte offrant pour presque rien ses services de graveur ; et quand il pourrait être sur le point de se décourager, quelque coup du sort le raffermit dans son romantisme impénitent. Un jour, il arrive chez le délicieuse M^me^ Basile ; et il ébauche avec elle la plus poétique des idylles ; celle-ci finit par une humiliante expulsion sur l'ordre d'un mari bourru ; mais il avait pu un matin la regarder tout à son aise, et son imagination avait fait le reste ; à cinquante ans il écrivait encore :

« De mes jours je n'eus un si doux moment... Rien de tout ce que m'a fait sentir la possession des femmes ne vaut les deux minutes que j'ai passées à ses pieds sans même oser toucher à sa robe » (53).

De temps à autre quelques gros nuages venaient à la vérité obscurcir ce ciel serein, mais si leur passage laissait un souvenir au fond de son cœur, il ne prendra conscience de long-

pendant cela soulève une assez grosse difficulté : comment trouver place en quelques jours pour tant d'événements ? Le sage M. Ritter pense qu'il doit y avoir malentendu, et suggère (*Annales Rousseau*,) que la date du 23 avril est celle de l'abjuration ou de quelque autre événement du séjour à l'Hospice sans être pour cela la date de sortie.

temps encore de leur effet psychologique sur la formation de son être.

Un jour, une « dame de condition » avait demandé à le voir ; et il avait reçu la nouvelle comme on peut s'y attendre : « A ce mot, je me crus tout de bon dans les hautes aventures ; car j'en revenais toujours là » (56). Mais il avait fallu déchanter encore ; il s'agissait d'une place de valet. Du moins serait-il un « favori » ; non, il fut « le valet des valets » de Mme de Vercellis. Peu de temps après, Mme de Vercellis meurt ; et après avoir été sur le pavé pour quelques semaines, Rousseau entre chez « le chef de l'illustre maison de Solar », — comme laquais encore : « Quoi ! toujours laquais ! me dis-je en moi-même avec un dépit amer » (64). Un roman muet esquissé avec Mlle de Breil (65-7), la fille de son auguste maître, le distrait un instant ; mais au premier succès, il est si ému qu'il répand le contenu d'une carafe d'eau sur la robe de sa dulcinée, et tout fut fini. Quant aux leçons de l'abbé de Gouvon (aussi de la famille), il avait alors trop peu la faculté de l'effort continu pour s'y plaire. On fut pourtant très bon pour lui ; c'était bien autre chose qu'aux jours de Masseron et de Ducommun : mais même cela était trop pour lui maintenant : « Des vues éloignées ont rarement assez de force pour me faire agir. L'incertitude de l'avenir m'a toujours fait regarder les projets de longue exécution comme des leurres de dupes » (103). Il avait retrouvé à Turin, un Genevois, un ancien camarade d'apprentissage, alors un vagabond, gai, insouciant, débrouillard, qui le fascina. Le « bouffon Bâcle » devint pour lui l'incarnation de la vie libre, et il fit irruption dans la vie de Rousseau. Un jour Bâcle annonce son départ pour Genève : pourquoi, lui, Rousseau — puisque le chemin de Genève passe par Annecy — n'irait-il pas chez Mme de Warens ? Quarante années plus tard, dans les *Confessions*, il fit son « peccavi », mais au moment même, il se sent dans les meilleures dispositions, — comme lorsqu'il avait quitté Genève, comme lorsqu'il était sorti de l'Hospice à Turin :

« Je pars avec ma fontaine (1) et mon ami bâcle, la bourse légèrement garnie, mais le cœur saturé de joie et ne songeant qu'à jouir de cette ambulante félicité à laquelle j'avais tout à coup borné mes brillantes ambitions » (71).

Le destin était contre — ou avec — lui ; *contre*, si on considère qu'il l'enfonçait dans son romantisme funeste ; *avec*, si on considère qu'un jour, quand la réaction viendra, elle sera d'autant plus décisive. Il avait craint l'accueil de M^me^ de Warens ; elle le reçut de façon à lui faire presque croire qu'il avait agi sagement. Comme punition, elle le prend chez elle, c'est-à-dire qu'il vivra à l'abri de souci du pain quotidien, près d'une femme si aimable qu'elle ne savait contrecarrer aucun de ses désirs. La morale du renoncement est inconnue chez la bonne dame d'Annecy ; de même que celle de la prévoyance : « D'autant plus que n'étant point encore dans l'étroite confidence de ses affaires, je les supposais en état d'aller toujours sur le même pied » (74) ; et que « la prévoyance a toujours gâté chez moi la jouissance ». Dans ces conditions, on comprend que Rousseau se garda bien d'évoquer le souvenir des Romains.

« Dès les premiers jours la familiarité la plus douce s'établit entre nous au même degré où elle a continué tout le reste de sa vie. Petit fut mon nom ! Maman fut le sien ; et toujours nous demeurâmes *Petit* et *Maman*, même quand le nombre des années en eut presque effacé la différence entre nous... Elle fut pour moi la plus tendre des mères qui jamais ne chercha son plaisir, mais toujours mon bien ; et si les sens entrèrent dans mon attachement pour elle, ce n'était pas pour en changer la nature, mais pour le rendre seulement plus exquis, pour m'enivrer du charme d'avoir une maman jeune et jolie qu'il m'était délicieux de carresser... Je n'avais ni transports ni désirs auprès d'elle ; j'étais dans un calme ravissant, jouissant sans savoir de quoi. J'aurais ainsi passé ma vie et même l'éternité sans m'ennuyer un seul instant... je ne me sou

(1) Une fontaine de Héron, instrument de physique que lui avait donné l'abbé Gouvon, et qu'il comptait exhiber en voyage pour de l'argent. Anatole FRANCE dans son *Petit Pierre*, raconte que de son temps encore les enfants jouaient avec des fontaines de Héron.

viens pas de m'être élancé jamais dans l'avenir avec plus de force et d'illusion que je fis alors ; et ce qui m'a frappé le plus dans le souvenir de cette rêverie quand elle s'est réalisée, c'est d'avoir retrouvé des objets tels exactement que je les avais imaginés » (74-5).

Rêves romantiques naturellement ! Il semblait revenu aux jours d'enfance à Genève. Pendant tout ce temps, pas un coup de tête ; — pourquoi en ferait-il puisque tout était bien ?

Une inquiétude cependant — c'était toute l'expérience du monde qu'il avait faite sienne : « Cette vie était trop douce pour pouvoir durer » (78) ; du reste, Mme de Warens « bâtissait pour ma fortune force projets dont je me serais bien passé ». Encore, Rousseau n'avait guère à prendre de ces plans que ce qu'il voulait. M. d'Aubonne, « homme de beaucoup d'esprit » — comme Masseron, le greffier — déclare l'enfant « incapable », pouvant tout au plus devenir curé de village. Rousseau dut aller au séminaire des Lazaristes, à Annecy. « J'allai comme j'aurais été au supplice » (82). Il y alla, mais il n'y fit rien ; sauf pourtant ce qu'il n'aurait pas dû, de la musique. Les bonnes heures sont toujours celles de ses visites à Mme de Warens. Rousseau pense que, s'il faut travailler dans la vie, la musique ne sera pas le choix le plus désagréable ; sans peine, il obtient consentement et s'en va demeurer chez le maître de musique de la cathédrale. Il essaie pendant un hiver d'apprendre la musique, il est moins malheureux qu'au séminaire : « la maîtrise n'étant du reste qu'à vingt pas de la maison de maman, nous étions chez elle en un moment, et nous y soupions souvent ensemble » (86).

§ 3. C'est ici qu'il faut placer la grande borne ; ici que Rousseau va commencer à connaître le revers de la médaille romantique.

Un jour, il est dépêché par Mme de Warens pour accompagner jusqu'à Lyon, le maître de musique. Celui-ci était en rupture de ban avec ses supérieurs, et avait décidé de les

planter là tout soudainement en pleine semaine sainte. Il semble évident que Mme de Warens profita de l'incident pour éloigner Rousseau pendant quelques jours ou heures, et pour réaliser un projet dont elle ne voulait s'ouvrir à lui. Elle fila mystérieusement sur Paris (pour quelque mission diplomatique, dit M. Benedetto). A son retour de Lyon, Rousseau ne peut donc aller à la maîtrise qui est abandonnée, ni chez Mme de Warens laquelle est absente. Il était trop mal habitué pour faire face à la situation ; son attitude est toute passive ; une seule possibilité se présente à son esprit, attendre le retour de maman. Entre temps, il va retrouver un certain « Venture de Villeneuve », un aventurier qui un jour s'était présenté chez son maître et qui, par son assurance, sa faconde, avait fasciné Jean-Jacques. Venture occupe une misérable chambre chez un cordonnier, Rousseau ira partager ce logis. Sauf pour l'épisode romantique de l'idylle des cerises (1er juillet) ces semaines d'attente vaine furent, on le conçoit, démoralisantes. Trois mois se sont écoulés... Rousseau finit par accepter l'arrangement, fait pour lui, de raccompagner chez elle, la Merceret, une des servantes de Mme de Warens, qui, sa maîtresse ne revenant pas, rentrera chez ses parents à Fribourg. Mais après, que va-t-il faire ? Où va-t-il se diriger ? Il n'en sait rien ; vaguement du côté de la Savoie. C'est toujours un but, et un moyen de passer quelques jours. Les pages extrêmement alertes de Rousseau relatives à cette période font oublier la misère noire dans laquelle il vécut, et ses profonds découragements. Il faut bien lire entre les lignes de ces récits charmants où il se représente égaré à Moudon, hébergé par un aubergiste excellent lui faisant crédit ; puis, admirant à Lausanne « ce beau lac qu'on voit là dans sa plus grande étendue » ; puis, voulant, sans y réussir le moins du monde, payer d'audace et s'improviser maître de musique. Il faut surtout deviner le pauvre garçon, dans des pays absolument étrangers, sans ressources, sans moyens de s'en procurer, — et sans vraiment que ce soit sa faute puisque son éducation d'abord, les conditions de son existence ensuite n'ont fait de lui qu'un rêveur sans volonté, et une épave humaine ayant

besoin avant tout de protection et d'affection. Il faut le deviner quand, dans sa détresse et dans son sincère désir de vivre honorablement en gagnant quelque argent, il s'est si ridiculement compromis dans sa tentative de concert. Ecrasé, moqué, dégoûté, impuissant, il « lâche la bonde à ses larmes » devant un homme à lui parfaitement inconnu, auquel il a tout confessé. Il faut le deviner dans son désarroi, invoquant comme en prière, le souvenir de celle qui fut sa providence : « Je ne cessais de penser à elle, et de désirer de la retrouver, non seulement pour le besoin de ma subsistance, mais bien plus pour le besoin de mon cœur » (106). Il s'en va à pied à Vevey, la patrie de Mme de Warens. « Dans ce voyage, je m'attendrissais, je soupirais et pleurais comme un enfant. Combien de fois, m'arrêtant pour pleurer à mon aise, assis sur une grosse pierre, je me suis amusé à voir couler mes larmes dans l'eau » (108). Il faut le deviner, à Neuchâtel, essayant la même vie « d'artiste » qu'à Lausanne, c'est-à-dire courant le cachet, mais écrivant à son père (irrité de sa conversion au catholicisme) cette lettre désespérée dans laquelle il demande que « l'indignation fasse place à la pitié », car « ses yeux (de père) se chargeraient de larmes » s'il concevait le dénuement du « fils malheureux », (X, 1-2). Il faut le comprendre enfin, quand il s'embarque dans sa folle aventure du faux archimandrite, lequel prétendait quêter pour délivrer les chrétiens esclaves des Turcs, et quand se sachant complice de la fraude, il se jette aux pieds de l'ambassadeur de France à Soleure « lâchant de nouveau la bonde »... Après cette série noire, une éclaircie dans son ciel. Grâce à la bonté de l'ambassadeur, il est remis sur pieds ; muni de lettres et d'argent, il reprend courage et part pour Paris. Les récentes expériences ne seront pas perdues pour toujours ; elles compteront plus tard pour leur bonne part à établir le bilan du passé ; elles s'ajouteront à celles de la vie de laquais à Turin ; mais sous l'effet de ce bienfaisant changement de fortune, le romantique optimiste est, pour l'instant, ressuscité tout entier. « Je mis à ce voyage une quinzaine de jours que je peux compter parmi les plus heureux de ma vie... Mes douces chimères me te-

naient compagnie, et jamais la chaleur de mon imagination n'en enfanta de plus magnifiques » (112). Il hésitait entre la gloire militaire (il avait une lettre pour un officier) et une douce vie de campagne.

Mais Paris lui réservait de nouvelles désillusions ; d'abord Paris, la ville de ses rêves magnifiques, ville de palais et de marbre et d'or, a de sales rues puantes, de vilaines maisons lépreuses, des mendiants... ; il y entre par un des quartiers les plus malpropres. Et puis, surtout, la place de gouverneur du neveu de M. Goddard est impossible — elle lui rappelle les jours humiliants d'Italie. Aussi, dès qu'une dame lui apprend que sa protectrice va rentrer en Savoie, il part ; et l'écœurement des quelques semaines à Paris, lui procure par contraste une nouvelle période d'exaltation romantique ; un supplément d'argent de l'ambassadeur de Soleure, rend plus facile son voyage : « L'éloignement de tout ce qui me fait sentir ma dépendance... me jette en quelque sorte dans l'immensité des êtres, pour les combiner, les choisir, me les approprier à mon gré et sans crainte. Je dispose en maître de la nature entière et [il s'égare plusieurs fois,] j'eusse été fâché d'aller plus droit, car sentant qu'à Lyon j'allais me retrouver sur la terre, j'aurais voulu n'y arriver jamais » (115). Là, attendant des nouvelles de maman, il passe quelques jours sans argent, mais pas inquiet. Il apprend que M^me^ de Warens s'est fixée à Chambéry et qu'elle l'attend ; elle lui envoie même de l'argent pour continuer sa route : « Je goûtais d'avance, mais sans ivresse, le plaisir de vivre auprès d'elle ; je m'y étais toujours attendu ; c'était comme s'il ne m'était rien arrivé de nouveau » (122). On le voit allant reprendre sa quiète vie romantique d'autrefois.

Toutefois les espoirs de retour à l'ère de rêves devront être de plus en plus abandonnés ; de plus en plus les déceptions lui infligeront les rudes leçons de la vie. D'abord à Chambéry, ce n'est plus la campagne comme à Annecy, mais la maison sombre du quartier archi-peuplé qui entoure la cathédrale. Et puis, il fallut travailler. M^me^ de Warens avait trouvé pour lui une place parmi les employés au cadastre du roi Victor-Amé-

dée (1). Rousseau dit lui-même : « Cette uniformité (de vie) était précisément ce dont j'avais le plus grand besoin pour achever de former mon caractère que des troubles continuels empêchaient de fixer » (127). Mais il ne se disciplina pas. Après quelques semaines, le travail étant devenu routine, il céda à toutes sortes d'enthousiasmes ; — pas plutôt était-il vraiment plongé dans un genre d'occupation qu'il en était fatigué ; ce furent d'abord les mathématiques ; puis le dessin du bureau le conduisit à goûter la peinture ; il s'y abandonna tellement qu'on « était obligé de l'en arracher ». Puis « la musique absorba tout le reste », — d'autant plus qu'il pouvait s'y livrer avec maman. A quelque temps de là, la guerre éclata (1733), l'armée française passa par la Suisse pour aller dans le Milanais ; il n'en fallut pas plus pour passionner Jean-Jacques pour la politique et pour la France. Cette lubie un peu passée, il revient à la musique ; « les opéras de Rameau commençaient à faire du bruit » (131) ; il se procure le *Traité de l'harmonie* ; il le dévore. Et voici qu'arrive à Chambéry un organiste, « bon musicien, et qui accompagnait très bien du clavecin » ; Rousseau et lui sont inséparables ; on propose des concerts chez maman, — maman ne résiste pas ; Rousseau « ni nuit, ni jour » ne s'occupe d'autre chose ; en rapport avec cela, de petits soupers « très gais, très agréables ; on y disait le mot et la chose ; on y chantait des duos ; j'étais à mon aise, j'avais de l'esprit, des saillies » (132). Est-ce la mélancolie et la monotonie du travail de bureau ou autre chose ; en tous cas Rousseau tombe malade, et c'est un prétexte pour abandonner le cadastre. Il se met alors à donner des leçons de musique. Ce n'était qu'un pis aller ; cette vie sans base — et sans qu'il s'en aperçut toujours — le minait moralement et physiquement.

Ce n'est pas tout ; il va être frappé dans ses plus chères affections, dans la personne qui pour lui comptait seule ; il dé-

(1) Rousseau explique que le roi, voyant sa dynastie menacée, voulut avant d'abandonner son royaume, en exploiter toutes les richesses, l'épuiser en quelque sorte ; en vue de cela, ce travail de cadastre.

couvre un profond désordre moral chez Mme de Warens, la femme qu'à l'égale d'une mère, il aimait ; car, même s'il avait dans le passé aperçu en elle quelques faiblesses, il avait fermé les yeux. On se souvient des pages navrantes des *Confessions* : ses dames de Chambéry avaient voulu « déniaiser » leur professeur de musique ; Mme de Warens, pour le protéger, trouve l'étrange moyen de s'y employer elle-même ; et puis Rousseau apprend bientôt que Claude Anet jouit des mêmes privilèges que lui.

Quelques mois après (1734) nouvelle catastrophe. Claude Anet meurt subitement, lui qui constituait l'élément stable de la petite communauté. A l'anarchie morale de la maison succède l'anarchie économique. Rousseau essaye bien de prendre la place d'Anet, mais lui-même s'en sent incapable, et on ne le prend pas au sérieux. On avise, sans conviction, des remèdes qui ne sont que des expédients ; la musique, par exemple. Rousseau fit un jour une équipée à Besançon pour étudier avec l'abbé Blanchard ; une aventure de douane, la confiscation de son bagage (148-9), et le départ de l'abbé Blanchard pour Paris peu après, firent échouer ce projet ; et on n'y pensa plus. La seule chose qui devait servir Rousseau plus tard, ce fut celle dont il l'attendait le moins, à savoir les abondantes lectures que son oisiveté lui permettait ; il se passionna tour à tour pour les différentes sciences, (c'est ainsi qu'il fit sa fameuse expérience avec de l'encre de sympathie qui manqua l'aveugler) ; il tomba gravement malade et s'abandonna au luxe délicieux de se faire rappeler à la vie par maman. C'est à cette maladie que nous devons l'idylle des Charmettes. Il fallait sortir des vieux murs de Chambéry pour vivre à la campagne, de grand air et de laitage ; malade et garde-malade louèrent aux portes de la ville la petite maison qui est devenue un grand lieu de pèlerinage : « Ainsi coulèrent mes jours heureux, et d'autant plus heureux que n'apercevant rien qui dût les troubler, je n'envisageais en effet leur fin qu'avec la mienne » (175) (1). Il ne mourut pas ; mais son

(1) A cause de quelques difficultés de dates, on a voulu contester le caractère

romantisme mourut. Les Charmettes sont le suprême adieu de Rousseau au romantisme. La guérison revenue, ce fut la même vie d'expédients — mais pire. Rousseau assistait impuissant à la débâcle financière de Mme de Warens. Un jour, il va à Genève recueillir le petit héritage de sa mère, car il est maintenant majeur : « J'en mis quelque partie en livres, et je volai porter le reste aux pieds de maman » (176) : — c'était une goutte d'eau dans l'océan. Rousseau se réfugie de plus en plus dans le travail, lequel du reste ne le protège pas toujours des folies ; il s'était mis à l'étude de la médecine, et bientôt il s'imagina avoir un polype au cœur. Il part pour Montpellier dans l'idée de se faire soigner ; en route, il rencontre une femme piquante, Mme de Larnage, à qui il doit « de ne pas mourir sans avoir connu le plaisir » (181), — flamme éteinte presqu'aussitôt qu'allumée, et qui par le souvenir allait se transformer en dégoût devant la futilité de l'existence. Quand il revint de Montpellier, après cinq ou six semaines, il trouve l'œuvre de ruine beaucoup plus avancée qu'avant son départ : Mme de Warens s'était abandonnée, en désespérée, à un jeune Vaudois plein d'entrain et de faconde, un certain Vintzenried qui peut-être sauverait la situation. Crut-elle vraiment en Vintzenried, ou voulut-elle se donner l'illusion d'y croire ? — Cette seconde interprétation paraît la plus probable, car son attitude envers Rousseau s'explique bien alors. Elle sait celui-ci assez intelligent pour deviner « le chevalier de Courtilles » — *Taleralatalera* comme il l'eût bientôt surnommé ; la présence de Rousseau dans la maison constituait ainsi un constant trouble-fête à ses tentatives de s'aveugler elle-même, de ne pas voir le gouffre ouvert à ses pieds ; elle préférait éloigner ce témoin inquiétant, et sans doute dans cette intention, expédiait Jean-Jacques vivre seul aux Charmettes la plupart du temps.

historique du séjour aux Charmettes — voire tout simplement le traiter de *fiction*. Cela nous paraît une folle concession au dieu d'une soi-disante érudition. Nous avons présenté quelques observations sur ce petit problème dans la *Revue d'Histoire litt. de la France*, 1928 (nº de janv-mars).

Les mois qui précèdent le départ pour Paris ne sont que des mois d'agonie morale où Rousseau chercha à se raccrocher désespérément à son passé romantique. Mais il tombe de déception en déception. Ses lettres sont celles d'un pauvre naufragé qui par moments ne demande qu'à se noyer. Une tentative de préceptorat à Lyon a échoué ; il commet, victime de sa timidité et de sa nonchalance, les plus naïves sottises, — telles que faire la cour à Mme de Mably, et faire usage illégitimement de la cave de son bienveillant patron. Tout s'écroule autour de lui. Dans l'immensité de son abattement, il essaie une dernière fois d'aller à Chambéry, chez maman. Il savait certainement d'avance que les choses n'iraient point mieux, mais il ne se connaissait plus... (1) Il repart presque aussitôt pour Paris, non pas qu'il ait davantage confiance en son étoile, mais parce qu'il ne sait rien d'autre : il avait inventé un système de notation musicale, et il avait écrit une comédie, — et c'était tout. Il faut se garder de se moquer de lui ou de le juger ; il n'est pas responsable de son éducation et de sa destinée ; il ne dépendait pas de lui d'acquérir un autre caractère ; et il fut dans ces années-là le plus malheureux des hommes.

§ 4. Il arrive à Paris en 1742, avec 15 louis dans sa poche, et la mort dans l'âme. Pour la première fois il ne parle pas d'un voyage au gai soleil de l'insouciance. Il n'a plus de foyer derrière lui auquel il puisse retourner en cas de nécessité ; la jeunesse commence à passer... et les sept années qui suivent vont constituer une nouvelle série de désenchantements. Il est balloté dans tous les sens et à tous les hasards des rencontres et des événements, ne sachant ni profiter de la bonne fortune, ni vaincre la mauvaise, et agissant en toutes choses de la façon

(1) Recommandons ici la lecture de l'article de Mme Noëlle Roger dans la *Revue des Deux Mondes*, du 1er oct. 1924, sur cette phase de la vie de Rousseau et le drame des Charmettes. Sauf qu'elle est empreinte d'une sévérité excessive par moments pour Mme de Warens, cette étude révèle une pénétration psychologique remarquable.

la plus déconcertante aux yeux d'un homme qui aurait au moindre degré le sens de la vie pratique. L'Académie des Sciences, à laquelle il avait présenté son système de notation musicale, lui avait fait l'aumône de quelques bonnes paroles et l'avait renvoyé. Ne voyant pas d'issue à sa situation, il s'enferme cependant trois mois pour retravailler un système qu'il reconnaît lui-même maintenant — éclairé par la critique de Rameau — peu viable ; pis encore, il n'a pas de quoi vivre, et il engloutit le reste de son pécule pour payer les frais d'impression de son mémoire ; et il donne des leçons à une Américaine pour obtenir un succès qui ne pouvait que rester ignoré. Bref, il est complètement désemparé. Il avait d'excellentes lettres de recommandation ; il ne s'en sert pas : « L'extrême besoin que j'avais qu'on pensât à moi était précisément ce qui m'ôtait le courage de me montrer, et la nécessité de faire des visites me les rendait insupportables, au point que je cessai même de voir les académiciens et autres gens de lettres avec lesquels j'étais déjà faufilé » (202). Le père Castel lui conseille de lâcher musiciens et savants : « Changez de corde, et voyez les femmes » (203). Il commence, avec sa maladresse coutumière, par M^me^ Dupin, qui le « reçut à sa toilette. Elle avait les bras nus, les cheveux épars, son peignoir mal arrangé » — il tombe amoureux. Pourtant on lui pardonne et il reste même attaché à la maison comme précepteur intérimaire de M. de Francueil, fils de M. et beau-fils de M^me^ Dupin. Puis, après une maladie, il abandonne, et reprend son idée de musique ; pendant sa convalescence, il projette l'opéra des *Muses galantes*. Tout cela n'aboutit à rien. Cependant les « femmes » veillaient ; elles lui procurent la place de secrétaire de M. Montaigu, ambassadeur de France à Venise. Ce sera une diversion. L'Italie l'enchante, Venise, ville de plaisir surtout ; plus tard, quand banni de l'île de Saint-Pierre il ne sait où aller, c'est à Venise qu'il pense entre autres : musique, femmes, tout lui sourit. Mais cela encore devait finir misérablement, et sans qu'on puisse, semble-t-il, trop blâmer Rousseau. Que faire ? Paris encore ? Non ; il veut aller à Genève, attendre... quoi ? « Qu'un meilleur sort, écartant les obstacles pût me réunir à ma pauvre maman »

(229). Après tout, quelques semaines plus tard, il se retrouve à Paris quand même, où on lui donne à entendre — à propos de l'équipée de Venise — qu'un homme de sa condition doit être plus soumis aux grands de ce monde et plus pratique... Il se consolera maintenant de ses déboires, par son amour de pitié pour Thérèse Levasseur, pauvre servante, bousculée dans le monde comme lui et moins apte encore à se défendre, — qu'il peut comprendre et qui peut le comprendre. Rien n'est plus naturel que cette liaison à cette heure de la vie de Rousseau ; dégoûté des hommes, il se sent à l'aise avec des gens sans malice ; il peut être pris au pied de la lettre quand il écrit : « Il me fallait à la place de l'ambition éteinte, un sentiment qui remplît mon cœur. Il fallait pour tout dire un successeur à maman puisque je ne devais plus vivre avec elle ; il me fallait quelqu'un qui vécut avec son élève et en qui je trouvasse la simplicité, la docilité de cœur qu'elle avait trouvée en moi » (235).

Et Rousseau s'y abandonne, à ce pauvre bonheur, et malgré le dénuement dans lequel il était, il raconte encore : « Je vivais avec ma Thérèse aussi agréablement qu'avec le plus beau génie de l'univers... Cette douce intimité me tenait lieu de tout : l'avenir ne me touchait plus ou ne me touchait que comme le présent prolongé ; je ne désirais rien que d'en assurer la durée. Cet attachement me rendit tout autre dissipation superflue et insipide » (236).

Rousseau parle ainsi plus de vingt ans après. Qu'on mesure la chute : il en est à oublier l'idylle des Charmettes par l'idylle quasi-crapuleuse de l'Hôtel Saint-Quentin. Et quoi pour le sortir de cette situation ? Des insuccès continuels. *Les Muses galantes* ne sont pas agréées ; *les Fêtes de Ramire* (opéra de Rameau qu'on avait chargé Rousseau de retoucher) non plus ; la comédie de *Narcisse* eut encore le même sort (1). En attendant, il a charge d'une famille de sept ou huit personnes qu'il s'est mise sur les bras par ses relations avec Thérèse. Il accepte de faire de la chimie avec M. de Francueil. Au retour de Che-

(1) Elle sera représentée, mais beaucoup plus tard, en 1752.

nonceaux (où il était avec la famille de son élève) il trouve Thérèse prête à lui donner un enfant ; on sait ce qu'il en fit, ainsi que des suivants : il les mit à l'hospice des enfants trouvés. Nous n'allons pas discuter à nouveau cette affaire. Que ceux qui, se plaçant par l'imagination dans les circonstances où se trouvait Rousseau, eussent fait autrement lui jettent la première pierre. (1)

Note sur Rousseau et la psychiâtrie. — Nous ne reviendrons guère sur la psychologie de Rousseau ; il n'y aura pas lieu de la faire pour le but que nous nous proposons, c'est-à-dire étudier sa pensée. Il convient d'autre part, étant donné le rôle que nous assignons naturellement à sa personne dans la formation de cette pensée, et étant donné les polémiques sans cesse renouvelées autour de l'œuvre et qui si souvent prennent pour point de départ sa personne, de nous expliquer sur le problème qu'on a souvent appelé celui de la folie de Jean-Jacques Rousseau.

Il en est, comme Lemaître, qui ont exploité, non sans hypocrisie, cette note pour dire : Rousseau est un malade ; il faut le plaindre ; mais ses opinions ne comptent pas. Il en est qui ont brandi le fouet de l'indignation, comme Seillière, et qui l'ont déclaré un méchant homme, et ont continué au détriment de Rousseau les enquêtes du genre Lombroso pour l'homme criminel — annulant du reste ces anathèmes puisqu'on n'anathématise pas un non-responsable. Il en est qui, comme Babbit, ont joué à la vertu offensée et ont fait de Rousseau un dépravé. Louis Proal vint à propos. Il y a dans son livre sur le tempérament et le caractère de Rousseau (*La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan 1923) — avec peut-être parfois trop de mots savants — beaucoup de bon sens, beaucoup aussi de citations intéressantes empruntées à des autorités médicales.

(1) Rousseau a évidemment exprimé toute la vérité quand il a écrit : « Je m'y déterminai gaillardement et sans le moindre scrupule », et : « Je formai ma façon de penser sur celle que je voyais en règne chez des gens très aimables et dans le fond très honnêtes » (244). Plus tard, dans les *Confessions* (et déjà dans l'*Emile*) Rousseau a pris simultanément avec l'attitude que nous venons de rappeler, une autre attitude inconciliable avec celle-là, et où il se blâme ; or, ou bien, il pouvait agir autrement et alors ses explications de l'état d'esprit qui le fit agir sont fausses et inutiles, ou bien il ne pouvait ne pas agir ainsi et alors ses blâmes et ses remords sont superflus ; il a pu y avoir regrets, mais non pas remords.

Or, M. Proal écrit : « Rousseau n'a pas été seulement dans un état voisin de la folie, il a franchi la frontière qui sépare le génie de la folie » (p. 310). Cela cependant n'a, en soi, rien de choquant ; car d'abord, on sent d'emblée que l'auteur n'est pas animé de la fureur anti-rousseauiste d'un Seillière (que, soit dit en passant, il ne nomme même pas quand bien même il publie deux ans après). C'est ensuite, on le sent bien, plus que toute autre chose une affaire de définition ; car voici un collègue de M. Proal, le Dr Régis de l'université de Bordeaux, qui dans une revue médicale, et traitant de Rousseau dans un esprit assez pareillement pondéré, écrira, lui : « L'auteur d'*Emile* ne fut jamais un fou. Bien que tourmenté par des craintes et des soupçons imaginaires, bien qu'ayant obéi à des idées fausses, au point d'accomplir parfois des actes déraisonnables, il n'a jamais franchi cette ligne de démarcation difficile à préciser, mais réelle, qui sépare l'inquiétude, la suspicion outrée, l'exaltation et même certains délires élémentaires, de la vraie insanité ». Il y a eu « trouble mental », Rousseau est un « persécuté mélancolique ». (*Chronique médicale*, 1er juillet, 1890). Et du reste ce Rousseau « fou » est, chez M. Proal, en compagnie assez honorable ; à savoir Socrate, Lucrèce, Le Tasse, Pascal, Bernardin de Saint-Pierre, Strindberg, les Prophètes d'Israël, Luther et les réformateurs religieux, Mahomet et d'autres fondateurs de religion (p. 402, et ss). M. Proal place Rousseau dans une société de génies (p. 308, et ss.) ; ce qui l'intéresse, « c'est cette coexistence du génie et de la folie », avait-il dit aux premières pages de son livre. Il explique ailleurs que le mot *dégénéré* qu'il finit par adopter, avec le Dr Magnant, pour caractériser Rouseau (p. 254), ne doit pas être pris dans le sens que ce terme a dans la vie de tous les jours ; il s'agit simplement d'une disposition (ici sensibilité) qui est très forte, se manifeste souvent au dépend d'autres.

C'est fort intéressant ; mais c'est ici qu'on se prend à réfléchir. On ne voit pas que tant d'érudition nous éclaire beaucoup. Involontairement on pense à Molière... « Et voilà ce qui fait que votre fille est muette ». Voici par exemple un passage : « Les biographes de Rousseau ne sont pas d'accord sur la nature de son nervosisme. Le Dr Régis, le Dr Moebius et Faguet concluent à la neurasthénie, le Dr Pierre Janet à la psychasténie, les philosophes Renouvier et Espinas à l'hystérie. Le Dr Magnan, dont le diagnostic était réputé infaillible, et le Dr Sérieux, l'un de ses meilleurs élèves, le Dr Briand, médecin en chef de l'asile de Sainte-Anne, placent Rousseau, dans la catégorie des dégénérés supérieurs, ils voient en lui le type de déséquilibré de la sensibilité avec tendances paranoiaques, caractérisées par l'orgueil et la défiance ; c'est un tempérament morbide dont l'exagération réalise le délire de persécution à base d'interprétation. »

(p. 254)... Et plus loin : « A la précision trompeuse de ces diagnostics : Hystérie, psychasténie, neurasthénie, il faut donc préférer celle de dégénéré supérieur, dont la déséquilibration constitutionnelle est caractérisée avant tout par un développement anormal de la sensibilité ». (p. 256). Va pour « dégénéré supérieur dont... » ; mais encore là il y aura tant de qualifications, de réserves ; de définitions et explications, qu'on ne voit personne qui ne puisse être considéré comme fou, dément ou aliéné si Rousseau doit être ainsi caractérisé : il n'est pas fou, car fou signifie cela... ; il n'est pas dément, car dément signifie cela ; il n'est pas aliéné, car aliéné signifie cela ; d'autre part il *est* « dégénéré », mais « dégénéré » ne signifie pas ce qu'on pense ; il est paranoiaque, mais paranoiaque dans tel et tel sens ; il y a chez lui de la psychose, mais psychose n'est pas ce qu'entend le docteur X... Et que serait-ce si l'on venait encore à la physiologie du cas ? — On en arrive alors au « calvaire urinaire » des docteurs Poncet et Le Riche (p. 318). Et partout on nous effraye de ces gros mots : Rousseau n'est pas seulement timide, il est *phobique*. Il avait la phobie verbale, la phobie urinaire, la phobie des ténèbres : et « une figure cachée sous un drap blanc lui donnait des convulsions dans son enfance... » (289) Ailleurs : « Il écrit à Saint-Germain, en 1770 : *Je doute qu'aucun homme ait jamais eu une jeunesse plus chaste que la mienne*, et cependant il avait des aberrations sexuelles : le masochisme et l'exhibitionisme » (p. 304).

Au point de départ de tant de discussions subtiles et n'aboutissant à rien, il y a, nous semble-t-il, toujours l'idée que l'homme normal existe, — ce qui n'est pas le cas. Et si l'homme normal n'existe pas, ou en grande exception, pourquoi juger Rousseau sur la mesure de l'abstrait alors qu'on ne fait jamais cela avec d'autres ? Rousseau est très humain, parce qu'il a justement ces faiblesses de tous les humains. Le langage de tous les jours va très bien pour dire que Rousseau est simplement un être très sensible ; de là ses caractéristiques, son tempérament, ses « crimes », ses malheurs. Qu'on lise les pages 260 et suivantes où Proal définit le sensible Rousseau allant, en vertu de cette sensibilité, tantôt très haut et tantôt très bas, et qu'on nous dise si ces mots ne s'appliquent pas à tant de gens que nous connaissons et pour lesquels nous ne songeons point toujours à l'intervention du médecin (1).

Que ceci ne nous empêche pas de reconnaître la valeur de l'étude de M. Proal et — c'est trop rare pour ne pas le souligner — de son opinion sans fanatisme. Il a su résumer lui-même son opinion dans un langage parfaitement accessible au commun des mortels, quand il a défini le cas Rousseau de la façon suivante : « Déséquilibration

(1) Qu'on voie encore pp. 7, 9 ; 27-28 ; 43 ; 271-285, 289, 382 ssq, 423, 437.

mentale qui ne l'a pas empêché d'écrire des chef-d'œuvres, et qui a fini par déterminer un délire patiel » (p. 23)... Mais, réduit à cela, tout ce problème de la folie de Rousseau signifie en vérité peu de chose (1).

(1) Veut-on un cas où il est possible de voir l'*abime* entre l'être normal et la folie caractérisée : qu'on prenne alors celui de Maupassant ; le livre de Georges NORMANDY, *La fin de Maupassant* (A. Michel, 1927) surtout dans ses derniers chapitres, est effrayant. Qui oserait, ayant lu cela, employer un terme commun pour deux cas aussi différents que le jour et la nuit ?

DEUXIÈME PARTIE

LE CONFLIT CHEZ ROUSSEAU L'ÉCRIVAIN

Son cœur et sa raison seront incessamment en guerre.
Rousseau (*Nouvelle Héloïse*, I, 26).

CHAPITRE PREMIER

ROUSSEAU ET LES ROMAINS
DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS

Rousseau, désabusé de la vie « romantique », se reprend d'un grand enthousiasme pour la *vertu*. Le *Premier Discours* est un hymne à la vertu. Trois notions de vertu : *vertu romaine* de désintéressement ; *vertu d'innocence* ; *vertu de sagesse* ou philosophique. Rousseau exalte la vertu romaine — qu'il ne distingue pas de la vertu des chrétiens et qui vaut par le renoncement à toute prétention d'avantages personnels ou romantiques.

Note sur l'originalité du Paradoxe.

§ 1. Donc Rousseau, épave humaine quand il arrive à Paris en 1742, l'est plus encore sept ans après, en 1749. Il approche de la quarantaine ; la jeunesse s'est évanouie pour de bon ; comme carrière, il n'a derrière lui qu'un gaspillage de talents et de forces ; comme vie personnelle, c'est un éparpillement de sa personne dans le monde flottant des lettres, et en marge, une existence de fortune au milieu de la tribu Levasseur. Les heures de joie ne sont que de courts répits dans d'interminables phases de désillusion. Y avait-il un moyen de s'affranchir de ce marasme, d'échapper à cette vie sans base et sans but ? Si un jour la question se formulait nettement à l'esprit, surtout à l'esprit d'un homme qui connaissait Genève, la ville d'ordre, de décence, de discipline, une réponse s'offrait aussitôt. Rousseau était bien mûr pour un retour sur lui-même ; et Rousseau était resté aussi impressionnable que dans l'enfance ; il ne fallait pour ainsi dire que presser sur un bouton.

On sait comment cela arriva : Dans sa vie de bohême, Rousseau s'était beaucoup attaché au plus bohème d'entre les hommes de lettres de l'époque, Diderot ; celui-ci, un jour, est emprisonné dans le donjon de Vincennes pour sa très libre *Lettre sur les aveugles* (fin juillet, 1749). Rousseau s'en émut à un point extraordinaire ; « la tête faillit m'en tourner », dit-il ; il écrit à M^me^ de Pompadour demandant comme une grâce d'être enfermé avec Diderot ; si sa captivité « eût duré quelques jours encore avec la même rigueur, je crois que je serais mort au pied du malheureux donjon » (VIII, 247). Diderot ayant été transféré du donjon au château, il put se promener dans le parc, et put recevoir ses amis. Rousseau y courut, et lorsqu'il arrive : « Moment inexprimable... je ne fis qu'un saut, un cri ; je collais mon visage sur le sien, je le serrais étroitement sans lui parler autrement que par mes pleurs et mes sanglots ; j'étouffais de tendresse et de joie » (248). Comment s'empêcher — en passant — de comparer cet état d'exaltation avec la sérénité de Rousseau aux Charmettes (1), avec les « moments paisibles qui lui ont donné le droit de dire qu'il avait vécu », et dont il regrette « l'aimable cours ».

Aujourd'hui l'équilibre n'existait plus ; il semblait que chaque parcelle de bonheur fût si rare qu'elle devait provoquer de vraies crises de sentimentalité. Rousseau continue ses visites, tous les deux jours au moins ; c'était à deux lieues de

(1) « Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple, pour redire toujours les mêmes choses, et n'ennuyer pas plus mes lecteurs en les répétant que je ne m'ennuyais moi-même en les recommençant sans cesse ? Encore si tout cela consistait en faits, en actions, en paroles, je pourrais le décrire et le rendre en quelque façon : mais comment dire ce qui n'était ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même ? Je me levais avec le soleil, et j'étais heureux ; je me promenais, et j'étais heureux ; je me promenais, et j'étais heureux ; je voyais maman, et j'étais heureux, je la quittais et j'étais heureux ; je parcourais les bois, les côteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif ; je travaillais au jardin, je cueillais les fruits, j'aidais au ménage, et le bonheur me suivait partout : il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant ». (*Confessions*, Livre VI).

Paris ; il allait à pied n'ayant pas de quoi payer un fiacre. C'est à un de ces voyages qu'il fut frappé d'une vision. Il avait lu dans un journal un programme de concours proposé par l'Académie de Dijon : « Si le progrès des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs » (249) (1). La façon de formuler cette demande, — et surtout la façon de la lire — localisait pour ainsi dire le problème qui vaguement, depuis longtemps, sollicitait Rousseau et le travaillait : C'était depuis qu'il était entré complètement en contact avec la « civilisation », avec les lettres et les arts » qu'il se sentait dans le monde comme une plante déracinée, que la vie lui paraissait sans noblesse et sans prix. Il le comprenait tout à coup. Et qui plus est, ce problème, ce n'était pas seulement le sien ; c'était celui de tous. Que voyait-il en effet, tout autour de lui que misère morale ou mensonger bonheur ? Le monde était malade, comme lui était malade. C'était donc qu'on prenait pour bon ce qui était réellement mauvais. Non, « les sciences et les arts » n'épurent rien ; ils corrompent plutôt :

« Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture : tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse... Je me laissai tomber sous un des arbres de l'avenue... Si j'avais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toute les contradictions du système social ! » (X, 301) (2).

(1) La question telle que posée dans le *Mercure* d'octobre (donc ce n'était pas en été comme le pensait plus tard Rousseau) était : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». On entendait donc réellement une discussion de la Renaissance. Rousseau en rédigeant la chose «... a contribué *à corrompre et* à épurer les mœurs... » en a fait un sujet beaucoup plus général.

(2) Rousseau ajoute : « Avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions ! Avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est naturellement bon et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants ». Mais ceci est déjà le sujet du *Second Discours* ; cette phrase écrite dix-sept ans au moins après, est donc une anticipation.

Et qu'est-ce que Rousseau trouve de plus entièrement opposé à ce qui l'a trompé, à ce qui trompe le monde ? C'est la vieille vertu calviniste et romaine, cette vertu honnie dans cette société surtout où se mouvaient les philosophes et les gens du monde ; les vilenies, les bassesses pour « jouir » du monde, et ces nausées après des jouissances empoisonnées et du reste sans distinction, on ne les connaissait pas chez les Romains de la république et à Genève. Donc, de même que par dégoût de la discipline absurde et cruelle des Masseron et des Ducommun, il s'était vingt ans avant jeté à corps perdu dans le « romantisme » qu'il considérait comme une délivrance de la contrainte de son pauvre *moi*, maintenant avec le même emportement, comme après une longue nostalgie, et en homme qui a réfléchi, il se rejette avec grand espoir dans la vertu romaine. A l'épisode tragique de la fuite de Genève (en 1728) correspond exactement au point de vue psychologique, l'illumination de la route de Vincennes (1749). Les deux événements sont aussi soudains l'un que l'autre, mais en même temps aussi fatals l'un que l'autre, — résultats tous deux d'un loong et profond travail de préparation intérieur.

Or, ces Romains et ces Calvinistes, sur quoi voulaient-ils fonder leur vie peut-être austère, mais qui satisfait des aspirations profondes et durables ?

On peut le dire en un mot : *La vertu.*

§ 2. Le *Premier Discours* en effet est tout entier un hymne à la vertu.

Rousseau adresse son discours aux membres de l'Académie de Dijon : « C'est la *vertu* que je défends devant les hommes *vertueux* » (1) ! Et en quoi va consister ce qu'on a appelé le paradoxe de Rousseau ? C'est que les « peuples policés »,

(1) Nous citons toujours d'après l'édition Hachette des *Œuvres de Rousseau*. Sauf indication contraire, il s'agit du volume I ; le chiffre indiqué est celui de la page.

ceux qui ont « cette douceur de caractère et cette urbanité de mœurs qui rendent... le commerce si liant et si facile, ont les apparences de toutes les *vertus*, sans en avoir aucune (p. 3) ». La « décence » n'est point nécessairement la *vertu*, et une « grande pompe » n'accompagne guère la *vertu*, et la « parure » est étrangère à la *vertu* (4). « A mesure que leur lumière [des sciences et des arts] s'élevait à l'horizon », on a vu « la *vertu* s'enfuir » ; et cela est ainsi « dans tous les temps et tous les lieux (5) ». Ce qu'il faut conquérir, c'est les *vertus* d'un « petit nombre de peuples... préservés de cette contagion des vaines connaissances » (6). « Rome, [qui fut] jadis le temple de la *vertu*, devient le théâtre du crime » (6). Qu'est-ce qui fait qu'on peut appeler Sparte une « république de demi-dieux » ? C'est que les *vertus* de ses citoyens « semblaient supérieures à l'humanité » (7) ; « là, disaient les autres peuples, les hommes naissent *vertueux* et l'air même du pays semble inspirer la *vertu* » (7-8). Socrate à Athènes et Caton à Rome déchaînaient leur éloquence contre les « artificieux et subtils qui séduisaient la *vertu* », et ils nous ont laissé à tous « l'exemple et la mémoire de leur *vertu*, (8). Que regrette « la grande âme » de Fabricius ? « Les toits de chaume de ces foyers rustiques qu'habitaient jadis la modération et la *vertu* » (8), et il termine son apostrophe : « Le seul talent digne de Rome est celui de conquérir et d'y faire régner la *vertu*. Quand Cinéas prit notre sénat pour une assemblée de rois... que vit-il donc de si majestueux ? O citoyens ! Il vit un plus beau spectacle que ne donneront jamais vos richesses, ni tous vos arts, le plus beau spectacle qui ait jamais paru sous le ciel : l'assemblée de deux cents hommes *vertueux*, dignes de commander à Rome et de gouverner la terre » (9). Bref, que prouve l'exemple de Rome ? que la science et la *vertu* seraient « incompatibles ».

Et pourquoi, se demande Rousseau dans la 2e partie, les sciences et les arts sont-ils vains ? C'est qu'ils doivent leur naissance à nos vices : « Nous serions moins en doute sur leurs avantages s'ils la devaient à nos *vertus* » (10). Les « funestes paradoxes » de « vains et futiles déclamateurs » « sapent les fondements de la foi et anéantissent la *vertu* » (11). On parle

de luxe et de confort : question bien secondaire, car que deviendra la *vertu* quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit (12) ? » La réelle question pour les empires est de savoir s'il importe plus « d'être brillants et momentanés, ou *vertueux* et durables » (12-13). Pourquoi se plaît-on « à se rappeler l'image et la simplicité des premiers temps » ? C'est que les hommes étaient « innocents et *vertueux* » (14). En quoi les « commodités de la vie » sont-elles funestes aux états ? c'est que le « vrai courage s'énerve et les *vertus* militaires s'évanouissent » (14). Les Romains l'avouent, les Spartiates avaient prévenu ce malheur par les institutions ; le fait qu'on s'arrête à « la distinction des talents » aboutit « à l'avilissement des *vertus* » (16). « Les récompenses sont prodiguées au bel esprit et la *vertu* reste sans honneurs » (16) ; et le sage court après la gloire alors que la *vertu* n'a plus pour lui aucun avantage : sur quoi, arrivent les philosophes qui « prétendent (que) tout est en représentations... qu'il n'y a ni *vertus*, ni vices » (18). Et le discours finit sur cette invocation : « *O vertu*, science sublime des âmes simples... Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter ; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands peuples ; que l'un savait bien dire, et l'autre bien faire » (20).

Si quelqu'un se plaisait, même après cela, à mal comprendre Rousseau, celui-ci s'expliquait encore dans les discussions qui suivirent la publication du *Discours*. On lui objecte qu'on enseigne aux jeunes gens beaucoup de choses qui leur servent à goûter la vie plus tard ; il répond : « Je ne vois point le rapport avec les devoirs des citoyens dont il faut commencer par les instruire » (25). Il veut bien reconnaître qu'on a fait « un grand nombre d'inventions utiles qui ont ajouté aux charmes et aux commodités de la vie » ; mais « considérons... toutes ces connaissances par rapport aux mœurs » (48). Ou plus loin : « Si quelque chose peut compenser la ruine des mœurs, je suis prêt à convenir que les sciences font plus de bien que de mal » (52). Ou encore : « Je vois qu'on me parle toujours

de fortune et de grandeur. Je parlais, moi, de mœurs et de *vertu* » (52) (1). « Que ne donneraient-ils point [mes adversaires] pour que cette malheureuse Sparte n'eût jamais existé !... C'est une terrible chose qu'au milieu de cette fameuse Grèce qui ne devait, dit-on, sa *vertu* qu'à la philosophie, l'Etat où la *vertu* a été la plus pure et a duré le plus longtemps ait été précisément celui où il n'y avait point de philosophes ! » (56).

Mais que faut-il entendre par *vertu* ? Aucun des passages cités ne nous le laisse certainement deviner, et Rousseau, s'autorisant sans doute de ce que « les principes de la vertu sont gravés dans tous les cœurs » (20), croit pouvoir s'abstenir de toute explication. Cette attitude peut être possible pour certains écrits de morale courante où le mot serait assez explicite par le contexte ; mais quand il s'agit d'une œuvre philosophique où le terme *vertu* revient une dizaine de fois à chaque page. c'est illégitime. Que ce soit du reste gravé au cœur de chacun, ou que ce ne le soit pas, est indifférent ; car, de deux choses l'une : ou bien la notion de vertu est réellement indéfinissable, n'est pas intellectuellement saisissable, est arationnelle, et alors que faire de cet *x* dans une discussion philosophique qui est rationnelle ou qui n'est pas ? ; ou bien elle est définissable, et rationnelle et acceptable dans la discussion, et alors il est indispensable que la signification exacte soit indiquée.

Le mot vertu a acquis au cours de l'histoire de la pensée trois sens fort distincts, fort différents, incompatibles même, Récapitulons-les.

Il y a d'abord la conception grecque ou classique : La vertu est un moyen de bonheur, celui que Socrate et Platon, et tous les philosophes antiques après eux, prêchaient ; la vertu, c'est la sagesse morale. Il ne faut pas renoncer aux passions, à un raffinement de la vie parce que le plaisir, ou le luxe en soi sont

(1) C'est vrai qu'on déplaçait ainsi la question. Par exemple Bordes : « Je suppose que tous les Etats dont la Grèce était composée eussent suivi les mêmes lois que Sparte, que nous resterait-il de cette contrée si célèbre »? (56)

des maux, mais parce que ceux-ci pourraient, si nous y cédons trop, procurer plus de maux que de jouissance par les conséquences qui y sont attachées ; nous ne devons y renoncer que lorsque, en ce faisant, nous sommes certains d'augmenter la somme totale du bonheur. On faisait la théorie de cette vertu-là, du point de vue positif, c'est-à-dire en parlant davantage de goûter autant de joie que possible (morale épicurienne), ou du point de vue négatif, c'est-à-dire en parlant davantage de supporter la privation autant que possible (la morale stoïcienne) : le but proposé était, en somme, le même. Cette ordonnance sage de la vie n'était certes pas apportée au monde en naissant ; au contraire ; comme disait Montaigne : « Il n'est science si ardue que savoir vivre cette vie » ; en effet, il fallait connaître bien des choses, et même posséder des connaissances physiologiques n'était pas inutile ; cette vertu *s'apprenait* ; et une fois qu'on savait comment être heureux, et à l'heure au moins où l'esprit était parfaitement clair, on pratiquait naturellement la vertu, puisque personne ne choisit d'être malheureux ; le vice, c'est de l'ignorance ; la faute, c'est une erreur au fond ; et c'est en partant de là que Socrate formulait son : « Personne n'est méchant volontairement ». Il s'était formé une sorte de code moral théorique : depuis Platon on distinguait toujours plus ou moins les mêmes quatre vertus fondamentales, sagesse (intelligence), courage, tempérance, et justice (qu'il faut se garder d'interpréter dans le sens chrétien). Pratiquer ces vertus, c'est pratiquer le bonheur.

Il faut ajouter ici cette remarque : nous venons de définir la vertu pure du philosophe ; mais il y a, à côté de cela, la vertu du citoyen ordinaire. La vertu politique (au sens aristotélien de sociale) repose sur cette fiction que le citoyen est là pour l'Etat — non le contraire. Comme il n'est réservé qu'à un petit nombre de comprendre et d'apprendre la science ou philosophie de la vertu, la masse de la communauté sociale reçoit du législateur et du philosophe une morale d'autorité qu'il n'y a qu'à pratiquer. Grâce à la sagesse et à l'astuce des philosophes, les citoyens, croyant à ce devoir de se sacrifier pour l'Etat, s'exaltent pour celui-ci. On sait comment en

Grèce et à Rome, de cette façon ils travaillaient réellement à leur propre bonheur. Si on n'avait pas recours à ce stratagème et qu'on leur permît de savoir qu'on n'avait en vue que leur propre avantage, chacun penserait qu'il peut bien le poursuivre à sa façon, et ce serait le règne de l'anarchie (1).

Il y a ensuite la conception chrétienne de la vertu — dont nous avons parlé abondamment au chapitre 1 de notre première partie. Ici le bonheur naturel (ou terrestre) ne compte pas ; il n'est plus question d'une sage administration de nos facultés de jouissance, c'est-à-dire qu'il ne faut pas renoncer seulement à certaines jouissances naturelles pour en gagner un plus grand nombre d'autres par ailleurs, ou pour éviter la douleur conséquente ; les jouissances naturelles (ou terrestres) sont déclarées mauvaises par elles-mêmes et la vertu consiste à y renoncer : bref, il faut les supprimer, non les ordonner.

Sans doute la vertu chrétienne, le renoncement terrestre, est peut-être récompensé après cette vie, mais l'essentiel pour notre morale ici-bas reste ceci : les jouissances naturelles sont mauvaises, la jouissance naturelle c'est le péché ; et comme l'homme suivrait spontanément la voix de la nature, le péché est inné, « originel », et la vertu c'est la négation de la nature, ou du *moi*. « La vraie et unique vertu est de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence », comme dit Pascal (*Pensées, XXIV*, 39 *bis*), et : « Les passions dominées sont des vertus » (*ibid., XXV*, 104).

La vertu ainsi comprise ne demande pas une sagesse particulière, ni à être apprise, comme chez les Grecs ; il suffit de

(1) Les philosophes eux-mêmes surtout les Romains, moins pénétrants que les Grecs, ont souvent perdu de vue la vraie base de leur vertu, et ont pris le moyen (lutte contre les appétits dangereux et contre la fortune) pour le but. Ainsi Sénèque, dans la fameuse apostrophe finale de son *De Providentiâ* à ceux qui se plaignent du tribut que l'homme doit payer au renoncement et à la souffrance : la fortune a essayé en vain le feu contre Mucius, la pauvreté contre Fabricius, l'exil contre Rutilius, la torture contre Regulus, le poison contre Socrate, la mort contre Caton...

savoir qu'on est mauvais dès qu'on jouit ; il est facile dès lors de parler de conscience morale innée.

Enfin il y a une troisième conception de vertu où celle-ci est assimilée à l'innocence. La vertu est un moyen de bonheur comme dans la première espèce considérée ; mais il ne s'agit ni de nier la nature, comme dans la vertu chrétienne, ni de la développer avec sagesse, comme dans la vertu grecque ; il s'agit de s'en tenir à la seule jouissance résultant de la satisfaction des désirs de la nature — de la nature telle qu'elle est chez l'être primitif ou chez l'enfant, avant qu'elle se soit compliquée des éléments que l'intelligence, ou disons la civilisation, a pu suggérer d'y ajouter ; tout développement de cette sorte est considéré comme funeste ou dangereux au bonheur.

La vertu-innocence est réinventée à toutes les époques de civilisation avancée ; les philosophes arrivent toujours à la proposer après que l'on a laissé libre cours à la nature, c'est-à-dire aux passions, et après que le dégoût ou la déception ont succédé à la satisfaction des plus subtiles aspirations de bonheur. C'est un fait que l'habitude tue la jouissance ; et quand un peuple s'est jeté dans la voie des plaisirs raffinés, en suite de puissance économique ou matérielle, le résultat est presque inévitable que pour obtenir de nouvelles jouissances, il faut reculer les limites de la nature jusqu'au dernier point ; alors, la faculté des plaisirs étant épuisée, on ne voit plus de jouissance possible que pour ceux qui n'ont pas été rassasiés : la conclusion s'impose, il faut empêcher les simples de se « civiliser », et engager ceux qui le sont à agir comme s'ils ne l'étaient pas. On conçoit donc cette station à la nature primitive, ou ce retour à la nature primitive, comme la vertu — vertu entendue dans le sens de moyen de bonheur terrestre, comme dans la vertu-sagesse des Grecs. Sans parler même de la légende du paradis chez les peuples de la bible, on connaît les rêves d'âges d'or en Grèce et à Rome nés dans les temps des plus furieux déchaînements d'appétits et des plus raffinés désirs. Sans doute pourrait-on dire que la vertu innocence est, en un sens, une application extrême de la vertu grecque : la suprême sa-

gesse, c'est de ne jamais céder à la passion, car l'homme est trop faible pour être mesuré. Mais cette différence de quantité est en même temps une différence de qualité : comme la vertu grecque consiste à cultiver la sagesse dans la passion, et que la vertu-innocence (prévenant ce développement de la passion jusqu'au degré où la sagesse doit intervenir) consiste à cultiver la bêtise — au sens étymologique — il ne saurait y avoir confusion des deux.

On voit l'incompatibilité de ces trois notions de vertu : vertu-sagesse, vertu-renoncement et vertu-innocence. Si on propose la vertu du renoncement au bonheur terrestre, on exclut vertu-sagesse et vertu-innocence, qui toutes les deux visent à ce bonheur précisément. Et vertu-sagesse et vertu-innocence s'excluent à leur tour réciproquement, puisque la première suppose l'ordonnance de la nature humaine dans l'état de civilisation, et que la seconde défend même de développer la nature primitive pour n'avoir pas la tâche impossible de l'ordonner. Donc, tout philosophe doit choisir l'une d'entre elles à l'exclusion des autres.

Evidemment, la question doit se poser : à laquelle de ces trois notions de vertu Rousseau pense-t-il dans son *Discours* ? La réponse, il faut le reconnaître ne s'impose pas à première vue. Il n'y a même pas de doute que toutes les trois se trouvent *à la fois* dans ces pages.

C'est la vertu-sagesse, quand, à des adversaires qui lui reprocheraient, en condamnant les sciences et les arts, de provoquer cette oisiveté qu'il déclare lui-même si fatale, Rousseau répond : « Je sais qu'il faut occuper les enfants et que l'oisiveté est pour eux le danger le plus à craindre. Que faut-il donc qu'ils apprennent ? Voilà certes une belle question. Qu'ils apprennent ce qu'ils doivent faire étant hommes, et non ce qu'ils doivent oublier » (15). C'est la sagesse de la vie des philosophes grecs, puisque, si, comme il est dit ailleurs, les principes de la vertu étaient « gravés dans tous les cœurs » (20), il ne serait pas besoin de les « apprendre ». Ou c'est encore la vertu-sagesse, à la fin du Discours, quand Rousseau semble si fort se

contredire en déclarant qu'il ne faut pas bannir cette science si néfaste, et que les rois s'honoreront en l'honorant et qu'il écrit : « Mais tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seules d'un autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles, et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux » (19). C'est elle encore quand, dans le *Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros*, de 1751, où il a cherché à se mettre au clair avec lui, sans du reste y réussir — il appelle plus tard ce discours un « torchecul » — il dit par exemple : « L'âme la plus pure peut s'égarer dans la route même du bien, si l'esprit et la raison ne la guident » (163).

C'est la vertu-innocence, quand Rousseau parle de la civilisation qui a fait « fuir la vertu » (5-6), et des peuples « préservés de cette contagion vaine des connaissances qui favorisent l'hypocrisie de la vertu » (6). L'erreur, dit-il ailleurs, a été de sortir « de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés » (9) ; le temps des hommes « innocents et vertueux » n'est plus (14) ; il n'y a plus de vertueux citoyens, sauf peut-être quelques-uns « dispersés dans nos campagnes abandonnées » (17). Les hommes sages lèveront les mains au ciel et diront : « Dieu tout puissant, toi qui tiens dans tes mains les esprits, délivre-nous des lumières et des funestes arts de nos pères et rends-nous l'ignorance et la pauvreté, les seuls biens qui puissent faire notre bonheur et qui sont précieux devant toi » (18).

Enfin, c'est la vertu-renoncement, c'est-à-dire la vertu ayant son but en soi en ce qui concerne cette vie et indifférente aux avantages de celui qui la réalise, lorsque, par exemple, opposant les « commodités de la vie » et les « arts » d'une part, au « vrai courage » et aux « vertus militaires » de l'autre (14), Rousseau blâme les premiers, agréables dans leurs effets, et exalte les seconds, où l'on se prive sans compensation. Ou lorsque, sans vouloir même prendre en considération la question de savoir si on est plus heureux dans la civilisation quand on « s'amuse à des occupations oisives et sédentaires », il ne regrette que ceci : qu'on « amollit » et « efféminе les courages »

(14) — comme si le courage n'était pas seulement un moyen, mais un but. C'est la vertu -renoncement encore quand, dans sa réponse à Bordes, lequel avait attaqué le *Discours*, il écrit sans hésiter : « Tout est source de mal au delà du nécessaire physique » (65) ; ainsi le bien, c'est se priver de tout ce qui est plus qu'exister, de tout ce qui pourrait être agréable. C'est la vertu-renoncement toujours dans des affirmations comme celle-ci, qu'il importe plus aux peuples d'être « vertueux et durables » que « brillants et momentanés » (12-13) : « vertueux» opposé à « brillant » peut signifier seulement : renoncement opposé à jouissance ; donc, entre ces deux alternatives, être heureux momentanément et n'être pas heureux du tout, c'est la seconde qu'il faut choisir ; à un plaisir même court la vertu oppose comme supérieur un long ennui. Un homme plaidait auprès de Richelieu en disant : « Il faut bien vivre, monseigneur ! » et le cardinal avait répondu : « Je n'en vois pas la nécessité. » Rousseau, contemplant la vie du point de vue de la vertu, ne voit pas la nécessité de jouir — car on ne saurait pourtant admettre que l'existence par elle-même soit une jouissance.

De ces trois conceptions de la vertu donc, laquelle Rousseau entend-il vraiment ?

A juger selon la lettre, il semblerait que Rousseau entend le plus souvent défendre la vertu comme moyen de bonheur, soit la vertu-sagesse, soit la vertu-innocence, tandis que les passages où il défend la vertu-renoncement sont moins exploités, sinon plus rares. D'autre part, il ne faudrait pas conclure, parce que l'auteur n'a pas su dégager la vertu-renoncement aussi nettement que peut-être les deux autres, celle-ci n'en soit pas, après tout, la plus importante dans sa penée. En réalité, il n'y a pas de doute pour nous que tel soit le cas en effet.

Remarquons d'abord que ce peut être justement parce que c'est la plus naturelle à la pensée, que l'auteur semble moins soucieux de la définir ; elle est celle qu'il est le moins nécessaire d'expliquer, car elle est la notion courante : celle de privation, de condamnation de la jouissance. L'abbé Morelly,

dans son fameux *Code de la nature* (1755), fonde sa théorie de la nécessité d'une réforme sociale sur ceci que les penseurs ont jusqu'alors erré, parce qu'ils partaient de ce principe faux : « L'homme naît vicieux et méchant » : C'est-à-dire que tous les penseurs partent de ceci, pour ainsi dire *a priori*, qu'en suivant sa nature l'homme pèche et qu'il est vertueux en renonçant au péché, c'est-à-dire à ses désirs naturels ; c'est la théorie chrétienne de la vertu (1).

C'était bien ainsi que l'entendaient tous ces « libertins » dont les théories commencèrent à s'affirmer au XVI^e^ siècle, et que Saint-Evremond a si bien résumées dans ce mot : « Trouvez bon que les délicats nomment plaisir ce que les gens rudes et grossiers ont nommé vice, et ne composez pas votre vertu des vieux sentiments qu'un naturel sauvage avait inspirés aux premiers hommes » (2). Pour ces gens-là, selon le mot de l'abbé Bernier, « l'abstinence des plaisirs est un grand péché ». C'était l'attitude que le parti des philosophes cherchait à répandre.

(1) Cette vertu, à tort nous l'avons vu, on l'a assimilée à la vertu politique, c'est-à-dire celle où le citoyen auquel on demande certaines privations au nom de son pays gagne lui-même à ce sacrifice, puisqu'il assure l'ordre social dont il est le premier à profiter ; la vertu chrétienne seule signifiait bien réellement renoncement à toute jouissance terrestre : le fait qu'il y a renoncement dans les deux cas suffit, chez des esprits peu soucieux de précision, pour les confondre. Si, cette confusion, les chrétiens comme Fénelon et Bossuet la faisaient, on ne saurait trop reprocher aux auteurs profanes, Gassendi, Bernier, Saint-Evremont — pour ne pas dire Bayle — de les avoir confondues dans une commune réprobation. Aux yeux de ces derniers cette vertu romaine ou lacédémonienne n'était point admirable, car ces peuples d'abord étaient pauvres et « il faudrait être bien bon si on leur faisait un mérite de leur frugalité » (Bayle, *Rép. aux questions d'un provincial*, ch. XI) ; et, plus tard, souvent la frugalité des Romains était fort intéressée : la république l'avait recommandée par prudence politique, et dès lors les ambitieux affichaient la pauvreté pour mériter les fonctions publiques. (Cf. Saint-Evremond. *Réflexions sur les différents génies du peuple romain* I, p. 157.)

(2) Ce n'était pas le « naturel sauvage » qui avait inspiré ces idées de la supériorité de la privation, mais le christianisme ; cette théorie de Saint-Evremond, et autres, montre combien déjà était effacé même chez des intelligences cultivées, le sens réel de la civilisation du moyen âge.

Le débat avait donc été ramené graduellement et réduit à cette proposition élémentaire : La vertu consiste-t-elle dans la jouissance des choses du monde, ou dans le renoncement ? Les libertins et les philosophes défendaient la première proposition. Rousseau, acceptant lui aussi leur critère (jouissance approuvée ou réprouvée) et flétrissant les « commodités de la vie », « les arts », « le luxe », « la gloire »... « images de tous les égarements du cœur et de la raison » (16), prenait la défense du point de vue exactement opposé. On ne voit pas vraiment comment, si on veut rester conséquent dans l'interprétation du *Premier Discours* on peut y voir autre chose qu'un plaidoyer pour la *vertu de renoncement.*

§ **3**. Ceci dit, il faut maintenant considérer les raisons qui ont fait que cette vertu de renoncement n'ait pas inspiré d'une façon conséquente toute la discussion du *Premier Discours* ; puisque, nous l'avons vu, les paroles de Rousseau sont loin d'être toujours en accord avec cette idée fondamentale. Nous nous excusons de tant de discussions, mais s'il dépend bien de nous de rendre les choses claires, il est hors de notre pouvoir de les rendre simples.

D'abord, il faut rappeler que la conception chrétienne de la vertu n'était pas demeurée de tous points conséquente ; l'idéal ascétique avait été mitigé ; on rachètait par telles pratiques purement formelles (jeûnes, prières, retraites, dons en argent) un peu de droits à des jouissances terrestres : c'était entré de plus en plus dans les mœurs. Les prélats chrétiens les plus austères éprouvaient une certaine pudeur à insister sur la théorie du péché originel, c'est-à-dire sur l'affirmation de la nature absolument mauvaise de l'homme, et sur la condamnation du plaisir ; ils voyaient le grand risque de détourner d'eux les fils d'un siècle manifestant de fortes tendances d'affranchissement ; ils étaient donc disposés à pactiser, cherchant seulement le moyen de pouvoir continuer à prêcher une discipline morale. Et Rousseau n'a pu manquer d'être jusqu'à un certain point affecté par cette notion moins rigoureuse, et même d'être tenté par la perspective de gagner des approba-

tions pour son *Discours* en laissant entrevoir une vertu pas exclusivement sévère. Cela d'autant plus que justement les théories « libertines » ou « philosophiques » s'étaient enrichies récemment de nouveaux arguments. A l'argument que la jouissance développe l'amour du superflu, et que celui-ci favorise la chasse à la richesse qui signifie écrasement des petits et misère sans fin dans le monde, l'école nouvelle des économistes osait répondre : ce n'est qu'apparence ; car si vous bannissez les arts, les plaisirs, les richesses, vous verrez la société s'écrouler ; la soif de jouissance des riches procure du travail, donc de l'argent, donc de la nourriture aux pauvres (1). Tout en considérant comme parfaitement dangereux les économistes, et les attaquant directement dans son *Discours*, Rousseau sentait la sagesse de ne pas opposer à une théorie morale qui avait *tout* pour la recommander, un évangile de la vertu qui n'avait *rien* pour cela. On pouvait peut-être humaniser un brin.

Mais ce qui devait surtout compromettre en une certaine mesure l'unité interne du *Discours* c'était que, on s'en souvient, Rousseau était lui-même au fond, de dispositions très romantiques, — et si l'exaltation éprouvée sous « l'arbre de Vincennes » persiste tout au travers du *Discours* (et même dans les réponses aux réfutations qui arrivèrent nombreuses), il fallait s'attendre à ce qu'aux heures où il est forcé de sou-

(1) C'est en Angleterre, d'abord, qu'on eut, comme si souvent, le courage d'être explicite. Le titre même du célèbre opuscule de Mandeville (2e édition, 1714) est déjà très clair : *La fable des abeilles, ou les vices privés font la prospérité publique* (*The Fable of the Bees, or Private vices publick benefits*). Les abeilles — à la manière des hommes — se préoccupent beaucoup de vertu ; elles attaquent avec zèle les vices les unes des autres, et demandent à Jupiter de leur envoyer la vertu. Jupiter les entend et les rend vertueuses et frugales ; aussitôt toute industrie cesse, la ruche devient pauvre, sans moyen de défense, et finalement se disperse. Conclusion : rien de plus néfaste que la vertu de renoncement. Melon, dans ses *Essais politiques sur le commerce* (1734) développa en France ces idées, et Voltaire, par le charmant badinage du *Mondain* (1736) donna à cette façon de voir toute sa séduction. Voir aussi MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, 106. En Angleterre, Hume dans un *Essai sur le luxe* cherche à établir qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre corruption des mœurs et luxe ; Formey défendit la même thèse contre le *Premier Discours* de Rousseau (Cf. Baudouin, *J.-J. Rousseau*, I, 147).

peser sa pensée pour la mettre en termes d'arguments rationnels, il résiste mal parfois à la tentation de glisser de la notion de rigide vertu-renoncement à l'une des deux notions de vertu-sagesse ou de vertu-innocence où le bonheur terrestre n'est pas condamné, bref de laisser le sentiment par moments l'emporter sur la logique, et en somme de composer. En sorte que s'il blâme toujours le développement de talents agréables (17) il ne peut s'empêcher de louer celui des « talents utiles », — utiles pas seulement pour être bon dans le monde, mais pour y être heureux. Ainsi au fond, tout en partant en guerre avec fracas contre les nouveaux hédonistes (« les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertus, les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent », 12), Rousseau se rend assez à leurs sollicitations.

Reconnaissons que la concession est grave, car enfin la distinction suggérée entre les talents « agréables » qu'il ne faut pas développer, et les talents « utiles » qui sont légitimes, est fort subtile : dès que la vertu conduit au bonheur, ce n'est plus une vertu de renoncement. La vertu hédoniste est donc une intruse dans le *Premier Discours* de Rousseau dont la définition du luxe (tout à fait conséquente avec sa pensée) est : « tout est source de mal au delà du nécessaire physique » (1, 65) (1). Rousseau s'est leurré lui-même quand il a cru pouvoir tout simplement et impunément introduire la notion de bonheur. Notons qu'il a déclaré lui-même que la « Prosopopée » — vertueuse — de Fabricius était le morceau central de son *Discours*, le seul qui appartint à l'inspiration originale et qui était resté intact (X, 301-2). Or, où serait le mérite de Fabricius si, connaissant les passions, le luxe, les sciences, les arts comme des sources de maux, il les eût repoussés ? En quoi consisterait sa « grande âme » si sa rusticité, sa frugalité, sa modération, son toit de chaume le rendaient parfaitement heureux ? Il est évident que Fabricius n'est méritant et vertueux que si

(1) Définition en accord avec celle de Mandeville : Luxe = tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la subsistance de l'homme (*Fable des Abeilles*, Remarque L).

ces objets de jouissance sont bons et agréables, et s'il s'en prive parce que la vertu consiste justement dans cette privation (1). Cela reste la grande chose en effet dans ce *Premier Discours*.

Rousseau est vacillant, nous l'avons reconnu, sur ce qu'est un homme vertueux ; mais il ne l'est pas du tout pour définir celui qui n'est *pas vertueux*. N'est pas vertueux quiconque cède à la passion, à ses désirs de jouissance. Rien n'est plus erroné que de faire du Rousseau du *Premier Discours* un champion de la doctrine du bon sauvage, c'est-à-dire de la doctrine que cet homme est vertueux qui répond aux suggestions de la nature ; c'est le contraire qui est vrai. Ses anathèmes vont justement à tous ces peuples qui ont cédé à cette voix de la nature. Quand il reproche aux Romains leur débauche et leur obscénité (6), qu'est-ce sinon blâmer les Romains d'avoir cédé à la nature, au lieu de lui résister comme on l'avait fait à Rome quelque temps grâce à des lois sévères condamnant les penchants personnels au nom d'un état impersonnel ? Quand il reproche à Athènes ce luxe et ces arts qui l'ont finalement rendue esclave de Rome, qu'est-ce sinon blâmer les Athéniens d'avoir cédé au besoin naturel de jouissance, et même d'avoir élargi ces moyens de jouissances et reculé les limites de la nature ? Quand il reproche à Constantinople à la fois le luxe et la débauche, et tous les crimes, vol, assassinat, fornication, qu'est-ce encore que la nature ? Voler ce dont on a besoin ou seulement envie, tuer celui qui occupe une position que vous ambitionnez, cultiver le plaisir sous toutes ses formes, c'est la nature toujours. Et même dissimuler sous des appa-

(1) Ailleurs, Rousseau déclare en outre que son *Discours* ne l'avait plus satisfait après quelque temps ; il lui avait fait subir quelques modifications de fond ; puis, s'étant ravisé, il avait à peu près rétabli le texte primitif, y laissant seulement « quelques notes » et « deux additions faciles à reconnaître » (2). Ces passages « faciles à reconnaître » pourraient bien être ceux où il contredit (lui, pensait peut-être qu'il ne faisait qu'atténuer) la « vertu romaine » de la prosopopée ; tel est particulièrement le passage sur les hommes « innocents et vertueux » qui commence ainsi : « On ne peut réfléchir sur les mœurs qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps... » (p. 13-14).

rences trompeuses la poursuite du plaisir et de la joie lorsque la société et le prochain vous empêcheront d'y parvenir, « cultiver les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune » comme s'exprime Rousseau, c'est la nature encore. *Vice-versâ*, ceux que Rousseau oppose comme exemples de vertus aux peuples « corrompus » que nous venons de rappeler, ces admirables Spartiates, ces Romains, ce sont les peuples qui ont réfréné victorieusement le développement en eux des penchants naturels. Tout ceci est la morale chrétienne pour laquelle, sous le nom de morale romaine, Rousseau emploie son éloquence ; c'est la morale *anti*-naturelle ; cela saute aux yeux dès qu'on considère le *Premier Discours* sans y mêler des notions que Rousseau développera peut-être plus tard, dans le *Second Discours*, mais qui pour le moment lui sont encore étrangères (— et sur ce point le *Second Discours* sera justement en opposition catégorique avec le premier).

Il suffit d'y réfléchir pour voir que cette morale chrétienne ou romaine exclut *particulièrement* la théorie de la bonté naturelle de l'homme. Il n'en pourrait être question chez Rousseau dans l'ordre d'idées où il se mouvait alors : pourquoi ses anathèmes si tout ce qu'on combat n'est pas mauvais ? Rousseau avait adopté dans son *Premier Discours* la théorie traditionnelle et théologique dont parle l'abbé Morelly pour l'attaque : « L'homme naît vicieux et méchant », — et seul un préjugé opiniâtre a rendu aveugle à ce fait la critique moderne. Sans prendre la peine de réfléchir, on a prêté à Rousseau un raisonnement qui au premier abord paraissait assez logique : « L'homme civilisé est mauvais, n'est-ce pas dire que l'homme non-civilisé doit être bon ? » Mais Rousseau a expressément écarté ce raisonnement et prétend vouloir dire exactement ceci : La civilisation a rendu l'homme pire, mais ce n'est pas dire qu'il ait autrefois été bon. Voici ses termes : « Les hommes sont pervers, ils seraient pires encore s'ils avaient eu le malheur de naître savants » (10) ; c'est-à-dire que ce n'est pas la civilisation qui les a corrompus, la civilisation leur a seulement donné un moyen d'exercer avec plus de succès cette perversité originelle. Et ailleurs : « La nature humaine au fond n'était pas

meilleure », seulement « les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement ; et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnait bien des vices » (4). Dans la discussion qui suivra la publication du *Discours*, Rousseau ne parlera pas moins clairement : « M. Gautier prend la peine de m'apprendre qu'il y a des peuples vicieux qui ne sont pas savants, et je m'étais déjà bien douté que les Calmoucks, les Bédouins, les Cafres n'étaient pas des prodiges de vertu et d'érudition » (24). En 1752 encore, dans la *Préface de Narcisse*, on lit : « Quand j'ai dit que les mœurs s'étaient corrompues, je n'ai pas prétendu que celles de nos aïeux fussent bonnes, mais seulement que les nôtres étaient encore pires » (V. 103) (1). Tout cela c'est la doctrine chrétienne de l'homme mauvais, proie du péché originel ; l'homme naturel doit être vaincu par la vertu ; c'est la doctrine commune aux catholiques austères (saint Augustin et les Jansénistes) et aux protestants (Luthériens et Calvinistes), cette doctrine reprise encore au commencement du XIX^e^ siècle avec une si audacieuse logique par Joseph de Maistre : « Le péché originel [défini par lui : la *capacité de commettre tous les crimes*] qui explique tout et sans lequel on n'explique rien « (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 2^e^ Entretien). La preuve scientifique que nous en sommes tous atteints est « que tout être qui a la faculté de se propager ne saurait produire qu'un être semblable à lui » (2). Et c'est cette doctrine que Rousseau sent se réveiller

(1) On verrait dans des écrits antérieurs au *Premier Discours* même, que Rousseau ne songeait point d'abord à ce que nous avons appelé vertu innocence. En lisant attentivement, par exemple sa tragédie *La découverte du Nouveau monde* (V, 187), on verra qu'il adopta bien jusqu'à un certain point l'idée courante déjà de la bonté des sauvages, mais il ne l'oppose nullement à la perversité des civilisés ; c'est-à-dire qu'il y a autant de perversité chez les sauvages que chez les civilisés, et autant de bonté chez les uns que chez les autres. Si on voulait établir une différence, on verrait les sauvages plus braves mais non meilleurs.

(2) La seule atténuation à sa vérité consiste en ceci : « Il faut bien observer qu'il y a, entre l'homme infirme et l'homme malade, la même différence qui a lieu entre l'homme vicieux et l'homme coupable ». D'ailleurs De Maistre a tort quand il croit que Rousseau a *toujours* été l'adversaire de cette doctrine du

en lui, le jour où il se met à comparer du point de vue pratique les résultats de la théorie de la nature chez les philosophes et contemporains des grandes villes, avec la théorie sociale que Genève lui avait fait connaître : l'homme naturel, non réfréné par la religion et la conscience, est méchant, hypocrite, pervers, et l'une des grandes fautes de la civilisation des sciences et des arts, est qu'elle « sape les fondements de la foi et anéantit la vertu » (11). C'est ce que nous avons nommé la *tendance romaine*, qui s'affirme en face de la *tendance romantique*, laquelle avait eu si longtemps le champ libre dans l'esprit de Rousseau. Et plus Rousseau s'était abandonné au romantisme dans sa vie, plus, par réaction à moitié inconsciente. il se jetait farouche dans les tirades romaines : à tout prix disciplinez, réfrénez, niez la nature et les instincts, — dit-il maintenant.

Note sur l'originalité du paradoxe. — On a discuté à qui appartenait réellement l'idée du « paradoxe » — que la civilisation à laquelle l'homme s'était passivement abandonné, était mauvaise. Surtout on a prétendu que Diderot avait été le premier à le suggérer : « L'affirmative — aurait-il dit — c'est le pont aux ânes ! tandis que le parti contraire présente à la philosophie et à l'éloquence un champ nouveau riche et fécond. — Vous avez raison, me dit Rousseau, je suivrai votre conseil » (Marmontel, *Mémoires*, ch. VIII). Rousseau lui, rapporte seulement que Diderot encouragea son ami lorsque celui-ci eut proposé la thèse du « paradoxe » (VIII, 249-51 ; IX, 213-4 ; X, 301-2). C'est une querelle sans importance. Le fait à constater c'est que Rousseau était mûr pour la crise. Si la question de l'Académie de Dijon n'eût pas été le petit événement qui déclancha, autre chose se fût tôt présenté. Mais même si la question n'avait pas déclanché Rousseau, et que ce fût en effet Diderot qui eût incité Rousseau par une boutade, — qu'est-ce à dire encore ? D'abord, ceci demeure que Diderot n'a rien fait de son idée, et il l'a même à l'occasion combattue, tandis que Rousseau — et c'est l'essentiel — en a saisi la valeur, l'a adoptée, l'a

péché, avec ses « sauvages » qui « ont fait dire tant d'extravagances et qui ont servi de texte éternel à J.-J. Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de son siècle, et cependant le plus dépourvu de véritable science, de sagacité et surtout de profondeur ; avec une profondeur apparente qui est toute dans les mots ».

faite sienne. Ou bien, il faudrait établir que Diderot se rendait compte qu'un Rousseau inconnu allait sortir de son geste : Qui voudrait essayer de prouver cela ? Et ajoutons encore ceci : si Diderot avait soupçonné quel abîme le courant d'idées contenu dans le *Premier Discours* allait creuser entre Rousseau et les Encyclopédistes, il se fût certainement bien gardé de précipiter l'orage. Car quand même on porte généralement à plus tard la date de la rupture, et si Rousseau lui-même n'en eut conscience que plus tard, nous avons bien dans le *Premier Discours* le point de départ de la brouille future.

Pour qui tiendrait à étudier de plus près la question, il pourra consulter, par exemple E. Ritter, *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur*, Vol. XI, 1, republié *Annales Rousseau*, XVI ; Brockerhoff, *Rousseau*, 1, 489-90 ; II, 293-5, 307 ; Baudouin... et d'autres biographes. Plus récemment Ducros, *Rousseau, de Genève à l'Ermitage* (Paris 1910, p. 167, 178 ss.), qui oppose le témoignage de Diderot lui-même aux allégations de ceux qui feraient de celui-ci l'auteur du paradoxe ; d'autre part, ce même témoignage trahirait la raison qu'aurait pu avoir Diderot en écrivant (*Essai sur les règnes de Claude et Néron*, § 66) un récit différent de celui qu'il avait fait oralement bien des années avant. Voir aussi Plan, *Rousseau jugé par les Gazettes de son temps* (Paris, 1912, p. 128). Après avoir quasi-sommeillé pendant quelques années, la question a été reprise par F. Vézinet, lequel dans un article de la *Revue d'histoire littéraire de France*, « Rousseau ou Diderot » (Avril-Juin, 1924 — repris et un peu augmenté dans le petit volume *Autour de Voltaire*, Champion, 1925, p. 121-141) écarte Diderot.

Faguet nous semble avoir bien résumé la situation dans sa *Vie de Rousseau* (Soc. d'impr. 1911) : « La question ne mérite pas dix lignes d'examen, tant ces diverses versions sont conciliables : Rousseau est intéressé par la question qui ne l'intéresserait pas si déjà il ne penchait pour le paradoxe ». M. Gran a étudié la chose du point de vue psychologique et arrive justement à la même conclusion : la « crise » se préparait de longue date, elle n'a fait qu'éclater en 1749; Rousseau aurait eu alors une sorte d'illumination comparable aux crises de conversions religieuses. L'article de Gran sur la « Crise de Vincennes » se trouve dans les *Annales Rousseau*, Vol. VII, et a été repris dans son livre sur *Rousseau*. Enfin citons encore E. Champion dont le point de vue, exposé dans *Rousseau et la Révolution Française*, Paris, 1909, ch. IV, est celui qui s'accorde le plus avec le nôtre. Pour lui, Rousseau est d'abord foncièrement genevois de nature ; il est alors converti par M^me^ de Warens au point de vue que nous avons appelé « romantique » ; et au *Premier Discours* il se re-convertit au calvinisme. Mais, sans compter que la notion

de calvinisme n'est pas, pour nous, tout-à-fait ce qu'elle est pour Champion ; nous ne concevons pas de même non plus la place du *Discours* dans l'œuvre ; selon nous la pensée de Rousseau n'a pas été depuis, un simple prolongement de ce « calvinisme » retrouvé.

CHAPITRE II

ROUSSEAU ET LES SAUVAGES. DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ

1. Rousseau conscient de la complexité des problèmes qu'il a soulevés. Incertitudes dans la conduite de sa vie et dans sa pensée philosophique.
2. Il abandonne l'idéal de l'austérité et la vertu romaine, et pense trouver dans la vertu d'innocence des sauvages une solution au problème du bonheur. Il rejette la doctrine chrétienne de l'homme naturellement mauvais.
3. En réalité Rousseau n'a jamais prouvé que l'homme de la nature soit bon, mais seulement qu'il n'est pas mauvais ; mais il n'est malheureusement pas conscient de cette distinction. Trois sens du mot *bonté* dont Rousseau n'a que faire (*bonté chrétienne de discipline, bonté sentimentale de désintéressement* sans sens aucun, *bonté eudaimoniste* qui n'est pas à proprement de la bonté étant naïvement intéressée).
4. Encore moins qu'il n'a prouvé que l'homme est naturellement bon, Rousseau n'a prouvé que l'homme est naturellement heureux ; celui-ci est seulement non malheureux à l'état sauvage. D'où résulte que Rousseau est justifié en récusant l'accusation qu'il prêche le retour à l'état de nature.
5. Tout ceci conduit à une nouvelle conception de « bonté » et de — « vertu ».

§ 1. Rousseau s'étant précipité de l'extrême romantisme de sa jeunesse dans l'extrême vertu qui est celle d'un renoncement absolu, il s'enferra — de par sa propre éloquence — sur cette notion.

Il essaya de tenir ferme dans la discussion qui suivit, et les nombreuses réfutations de son premier discours servirent en partie à le confirmer dans sa position extrême.

Pourtant quelque chose en lui protestait. Ses propres arguments ne l'avaient pas converti. Cela se voit d'abord dans sa vie. Quand il écrivait dans ses *Confessions* que sa conversion

datait du jour où il lut sur la route de Vincennes la question de l'Académie de Dijon : *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, (« A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers et je devins un autre homme », VIII, 249), cela signifiait simplement : Je me sentis disposé à considérer le monde d'un point de vue philosophique nouveau ; car il nous dit lui-même qu'une fois le *Discours* écrit et envoyé à Dijon, il oublie tout, et qu'il faut la nouvelle (en juillet de l'année suivante) qu'il a gagné le prix pour ramener son attention à des dispositions de réforme dans le domaine de la vie pratique : « Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me l'avaient dicté, les anima d'une nouvelle force, et acheva de mettre en fermentation dans mon cœur ce premier levain d'héroïsme et de vertu que mon père, et ma patrie, et Plutarque y avaient mis dans mon enfance ». Ce n'est pas tout ; même alors : « La mauvaise honte et la crainte des sifflets m'empêchèrent de me conduire d'abord sur ces principes et de rompre brusquement en visière avec mon siècle » ; mais « j'en eus dès lors la volonté décidée » (252-3). Un an s'écoula encore, et il fallut le prodigieux succès du *D*iscours *imprimé* auprès du public — qui avait entrevu dans ce pamphlet quelque importante vérité — pour ramener pour de bon l'attention de l'auteur sur sa propre œuvre et rafraîchir ses résolutions. Et alors encore la lutte n'était point égale entre la « volonté », n'importe combien « décidée » de Rousseau, et les habitudes romantiques ; il ne put se résoudre à abandonner que graduellement sa vie de bohême. C'est ainsi qu'il met encore trois enfants à l'hospice (VIII, 254) ; qu'il fréquenta toujours ses anciens amis, et fit à l'occasion la fête avec eux (épisode de la fille Kluepfel, 251-2). Ajoutons qu'il s'était laissé entraîner dans la Querelle sur la musique italienne ; la *Lettre* de Grimm *sur Omphale* est d'avril 1752 ; la *Lettre sur la musique française* qui souleva une nouvelle tempête, est de novembre 1753 ; et entre les deux se place la composition et les représentations du *Devin du village* (printemps 1752 et automne 1753) ; enfin en novembre la répétition des *Muses galantes* chez M. de la Popelinière. En somme, Rousseau continuait à essayer de vivre par

la musique. Il laisse aussi jouer, en 1752, une comédie *Narcisse* — qui fut, du reste, un échec (275-6). Seul le métier de copiste pourrait être considéré comme un premier pas vers la réforme, — peut-être (257). Tout cela est simplement humain et ceux qui refusent d'en tenir compte manquent de perspicacité psychologique. Cette lenteur à réaliser ses beaux projets réfute en même temps ceux qui prétendent que Rousseau a voulu jouer un rôle, et attirer l'attention ; il aurait bien mal joué sa pièce après avoir si gauchement dressé son tréteau.

Cette longue hésitation est manifeste aussi dans sa pensée. Car il n'avait pas attendu d'écrire les *Confessions* pour se rendre compte que « cet ouvrage — le *Premier Discours* — plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre » (250). Et on peut l'en croire quand il écrit : « Toute cette polémique (au sujet du *Premier Discours*) m'occupait beaucoup » (260) (1). Il y a d'ailleurs, entre le *Premier Discours*, et ce qu'on appelle assez improprement le *Second Discours*, une série d'écrits secondaires — par exemple le *Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros* (1751) et la *Préface à Narcisse* (1752). Cette polémique l'occupait parce qu'il n'était pas satisfait ; forcé de sonder ses idées, de les creuser, il les trouve frustes, souvent incohérentes ; et en fait, il les transforme au cours de ces discussions, beaucoup plus qu'il n'en est lui-même conscient.

(1) En novembre 1750, le *Mercure* donne une analyse du *Discours*, avec commentaires ; y revient en janvier et en juin 1751. Rousseau répond le même mois. Bordes, à Lyon, attaque le Discours. En septembre, le Roi de Pologne publie sa réfutation dans le *Mercure* ; et en octobre, Rousseau répond et au roi de Pologne, et à Grimm, et à Gauthier. En décembre, le *Mercure* publie la réfutation de Bordes. En avril 1752, réponse de Rousseau à Bordes. Ce même printemps, réponse de Rousseau à un autre adversaire. En août, Bordes lit une *Apologie des Sciences et des Arts* devant l'Académie de Lyon. En décembre, Rousseau compose la *Préface à Narcisse*. En été 1753, Rousseau commence une réponse à la seconde réfutation de Bordes... En novembre, le *Mercure* publie le sujet du concours qui donnera lieu au *Second Discours*.

En effet, Rousseau n'était plus du tout au même point, philosophiquement parlant, que quand il avait écrit le *Premier Discours*, lorsque quatre ans plus tard, il lut dans le *Mercure*, le nouveau sujet de concours de l'Académie de Dijon : *Quelle est la source de l'origine de l'inégalité des conditions parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle* ? Il était encore en pleine querelle sur la musique française, mais il semble qu'il fut alors ressaisi tout entier par cet ordre d'idées — comme la première fois : là était la sollicitation impérieuse de sa pensée ; et il fait son fameux séjour d'une semaine dans la Forêt de Saint-Germain pour méditer sa réponse.

Pour méditer à mon aise ce grand sujet, je fis à Saint-Germain un voyage de sept ou huit jours, avec Thérèse, notre hôtesse, qui était bonne femme, et une de ses amies. Je compte cette promenade pour une des plus agréables de ma vie. Il faisait très beau ; ces bonnes femmes se chargèrent des soins et de la dépense ; Thérèse s'amusait avec elles ; et moi, sans souci de rien, je venais m'égayer sans gêne aux heures du repas. Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps dont je retraçais fidèlement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osai dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans leur perfectionnement prétendu, la véritable source de ses misères. Mon âme exaltée par ces contemplations sublimes, s'élevait auprès de la Divinité ; et voyant de là mes semblables suivre, dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criais d'une voix faible qu'ils ne pouvaient entendre : « Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux viennent de vous ! » (VIII, 276-77)

C'est ainsi que Rousseau voit son *Discours* en 1765. Il semble ne sentir aucune solution de continuité d'avec son premier. Quant à nous, reportons-nous au *Discours* lui-même de 1754 — ce sera plus sûr. Et d'abord, résumons-le :

Pour organiser la vie de la façon la plus favorable à l'homme, il faut chercher « ce qui convient le mieux à sa constitution » (II, p. 81) ; pour savoir ce qui convient le mieux à sa consti-

tution, il faut étudier ce que la nature l'a fait. Rousseau annonce avoir discerné en l'homme deux principes antérieurs à l'âge de raison ou social, donc deux principes naturels ou innés : l'instinct de la conservation, lequel « nous intéresse ardemment à notre bien-être », et l'instinct de la pitié, ou « répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (81).

Cela dit en manière de Préface, Rousseau arrive à son sujet de l'inégalité, tenant pour entendu par avance que l'inégalité est la cause des malheurs sociaux. Et il pose sa thèse que nous résumons ainsi : Il y a deux sortes d'inégalités, l'inégalité physique et naturelle, et l'inégalité morale et sociale : la première n'est pas un obstacle au bonheur ; la seconde, quand elle existe est la mère de toutes les souffrances et de toutes les misères (1). *L'inégalité physique et naturelle* existe toujours ; il y a en elle une source *possible* de conflits et de misères ; cependant dans l'état de nature — tel que l'entend Rousseau, c'est-à-dire avant que les hommes vécussent en société — cette inégalité a très peu d'importance, parce que le supérieur n'a aucun avantage à s'en prévaloir : la seule jouissance que l'homme connaisse est alors physique ; or, il y a dans la nature de quoi le satisfaire (nourriture et amour) tant que l'homme veut et quand il veut. Mais l'homme sortira de cet état de nature, et arrivera, par l'intelligence de certaines possibilités dans la vie à l'idée de fonder une société qui sera basée sur la propriété ; alors seulement les forts, pour l'établir, useront contre les faibles des avantages que leur donne leur supériorité, et du reste se disputeront entre eux ; les conflits et les misères cesseront donc d'être des possibilités pour devenir des réalités : l'inégalité physique et naturelle sera devenue ***inégalité morale et politique.***

Reprenons avec Rousseau certains développements impor-

(1) Rousseau répond à une question, on se le rappelle : « Quelle est la source de l'inégalité des conditions parmi les hommes, si elle est autorisée par la loi naturelle ? »

tants pour bien apprécier l'esprit du *Discours*. Dans la Première Partie il s'attache à décrire longuement cet état de nature où l'inégalité physique et naturelle n'a pas d'effets désastreux, ne peut en avoir, — et où, par conséquent, l'humanité est à l'abri de luttes ou de souffrances. L'homme se distingue déjà des animaux par la raison ; toutefois celle-ci constitue non une supériorité, mais une simple compensation à des avantages que les animaux auraient autrement sur lui ; elle lui fournit seulement des armes artificielles rendant égale la lutte avec les plus forts et les plus rapides que lui : « Les hommes... observent, imitent leur industrie et s'élèvent [!] ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes » (85) : c'est là un état tout-à-fait enviable ; d'abord l'homme est robuste, ce qui n'est pas un mince avantage, et puis il n'a pas un désir qui ne soit satisfait (91).

« Son imagination ne lui permet rien ; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité (91) ».

Il n'a pas d'avantages à cultiver sa force :

« J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles. Mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression... Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'antre qui lui servait d'asile... [mais] si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre ; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêche de passer ailleurs ? » (104). [Quant à me réduire en servitude :] « il faut qu'il (le fort) se résolve à ne pas me perdre de vue un seul instant, à me tenir lié avec un très grand soin durant son sommeil de peur que je ne lui échappe ou que je ne le tue, c'est-à-dire qu'il est obligé de s'exposer volontairement à une peine beaucoup plus grande que celle qu'il veut éviter [chercher lui-même sa subsistance qui est abondante partout] » (104).

L'homme ne s'astreindra pas « à un travail pénible » ; ce serait sot, par exemple, de cultiver un champ puisque la

nourriture ne manque nulle part ; [Rousseau ne parle encore que de l'homme vivant des régions où la nature le nourrit toute l'année de ses fruits] et si elle devait manquer, ce serait sot encore puisque la société n'existant pas et la terre n'étant à personne, il serait « sûr de ne pas recueillir le prix » de son labeur (92). L'amour n'est pas davantage une occasion de conflit, car l'amour physique seul existe ; « il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice né de l'usage de la société », et « il est fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est point en état d'avoir » (101) ; « toute femme est bonne pour lui » ; et il n'en manque pas. Il n'est pas jusqu'à la connaissance de la mort et de ses terreurs « qui ne lui soit inconnue » (91). Et Rousseau conclut :

« Je sais bien qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été plus misérable que l'homme en cet état... Or, je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un homme libre, dont le cœur est en paix, et le corps en santé » (97).

Rousseau appuie sur un second point très fortement ; c'est que la nature rend l'homme *in*sociable. Si elle avait voulu qu'il formât une société, elle aurait rendu entre l'état de nature et l'état de société le passage facile ; elle a mis, au contraire, tous les empêchements pour que cette raison (dont elle avait besoin seulement pour mettre l'homme à même de se défendre contre des animaux supérieurs à lui par l'instinct) n'aboutît pas au lien social. L'exemple le plus frappant, c'est les obstacle quasi-insurmontables qu'elle a mis à la formation du langage, qui est naturellement une des premières conditions pour l'existence d'une société au sens humain du mot. Rousseau tire un parti admirable des idées de son ami Condillac sur les langues :

« La première difficulté qui se présente est d'imaginer comment elles purent devenir nécessaires. Car, les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable » (93). [Autre difficulté] « pire encore que la pré-

cédente : si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole » (94). [En effet,] « le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eût besoin avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature ».

On s'avisa un jour de lui substituer les articulations de la voix, mais cette substitution :

« Ne peut se faire que d'un commun consentement et d'une manière assez difficile à pratiquer pour des hommes dont les organes grossiers n'avaient encore aucun exercice, et plus difficile encore à concevoir en elle-même puisque cet accord dut être motivé, et que la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole » (94-5)... « Je m'arrête à ces premiers pas, et je supplie mes juges de suspendre ici leur lecture pour considérer, sur l'invention des seuls substantifs physiques, c'est-à-dire sur la partie de la langue la plus facile à trouver, le chemin qui lui reste à faire pour exprimer toutes les pensées des hommes, pour prendre une forme constante pour pouvoir être parlée en public, et influer sur la société ; je les supplie de réfléchir à ce qu'il a fallu de temps et de connaissances pour trouver les nombres, les mots abstraits, les aoristes, et tous les temps de verbes, les particules, la syntaxe, lier les propositions, les raisonnements et former toute la logique du discours... » (96). [Et] « quoiqu'il en soit de ces origines, on voit du moins au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens » (96).

Ainsi, seuls des « hasards » ont contribué à cette évolution de l'état de nature à l'état social :

« *La perfectibilité* (1), les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient ja-

(1) C'est Rousseau qui souligne (ici et p. 90), sans doute parce qu'il se demande s'il ne devrait pas employer ce terme dans un sens ironique, étant donné sa thèse et puisqu'il attaque la société « perfectionnée ». Nous examinerons la question plus bas.

mais se développer d'elles-mêmes,... elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive » (104).

Ce sera l'objet de la IIe partie de « considérer et rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendu un être méchant en le rendant sensible » (104) (1).

La IIe partie commence par un coup de trompette :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne » (105).

Ceci dit, Rousseau revient à son histoire psychologique de l'humanité, c'est-à-dire à l'exposé des « hasards » qui ont arraché les hommes à l'état de nature.

Première étape de sortie de l'état de nature primitive, ou purement animale

Les hommes vivaient maintenant sous des climats différents et certains sont obligés d'user de leur intelligence plus qu'au « premier état de nature » pour vaincre les difficultés de l'existence ; ils réinventèrent le feu pour se chauffer, le vêtement dans le même but ; ceux des bords de la mer et des fleuves inventèrent la ligne et le hameçon ; ceux des forêts, les arcs et les flèches (106) ; Rousseau dit que l'homme arrive « presque sans y songer » à quelque sorte de réflexion ou plu-

(1) Nous noterons plus bas que « méchanceté » n'a rien à faire avec bonheur C'est « sot » qu'il est devenu, et pas méchant.

tôt à « une prudence machinale ». Mais aussi, l'homme ne peut manquer de concevoir quelque fierté de ses inventions et de se sentir supérieur aux animaux : et le voilà prêt pour un premier mouvement d'orgueil, ce qui le « préparait de loin » à aspirer au premier rang social *parmi ses semblables*.

Son intelligence ne s'arrête pas là ; il comprend quand il y a avantage à s'associer avec ses semblables, et quand il doit plutôt agir seul ; le langage se développe quelque peu à ce moment, assurant le progrès de la sociabilité.

Cependant, à côté de ces mauvais germes, il s'en développe d'autres, qui sont au bas mot, moins condamnables. L'industrie naît ; on apprend à connaître les joies du confort, à ne pas dépendre du présent toujours ; on construit des huttes : « Ce fut l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles et qui introduisit une sorte de propriété » (107) ; de là encore « peut être naquirent déjà bien des querelles et des combats ». Mais aussi l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel » (108). Et l'homme perd de sa « férocité ».

Rousseau continue ainsi — il faut le dire, avec plus d'éloquence que de système — le récit de cette triple évolution :

1. L'industrie, qui ouvre à l'homme des horizons nouveaux de jouissance, et la division du travail rendue possible par la vie en commun.

2. Possibilité de s'abandonner aux sentiments doux de ce qu'on nomme famille ; et, la parole se développant, l'amour d'homme à femme, « sentiment doux et tendre, s'insinue dans l'âme » (109). Et le besoin de plaire en général fait naître les arts, chant, danse, jeux athlétiques, éloquence.

3. Les dangers qui, cependant, se pressent sur les pas de ces acquisitions séduisantes ; d'abord le luxe d'un jour devient le besoin du lendemain, et « la privation en devient bientôt plus cruelle que la privation n'en était douce » (108) ; l'habitude du confort et du luxe amollit corps et esprit ; ensuite, quand il y a contrariété dans l'amour, ce plus tendre des sentiments, la jalousie et la discorde s'ensuivent, avec tout un cortège de

maux ; de même pour le développement des arts d'agrément ; les hommes se comparent entre eux, cela amène — « premier pas vers l'inégalité » — vanité et mépris d'un côté, honte et envie de l'autre. Enfin, cela entame le sentiment de pitié naturelle.

C'est cependant ici que Rousseau entrevoit une période, dans le développement social, où les bienfaits du développement intellectuel (par l'industrie) ont porté des fruits vraiment désirables, tandis que les maux ne se sont pas encore manifestés ; ou, au moins, où la prépondérance est aux premiers sur les seconds. C'est *l'âge d'or* de l'Humanité, « ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable » (110) — la plus durable, puisque tous les sauvages y sont restés, et par conséquent celle indiquée par la nature comme la plus propre à l'homme.

Notons toutefois que Rousseau caractérise nettement cette période comme étant d'un équilibre instable ; même si cet état est prolongé chez beaucoup d'hommes, il demeurera sans cesse à la merci d'un accident. A la vérité, l'accident est fatal peut-on dire, puisque l'intelligence est ce qui distingue l'homme de l'animal et que le « hasard » se manifeste à la suite d'un acte d'intelligence, lequel acte se manifeste à son tour devant un phénomène point du tout extraordinaire dans le cours des événements. Rousseau le reconnaît puisqu'il écrit : « Il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient [dans l'état de nature] », (105 ; voir aussi 110). En d'autres termes, Rousseau admet que ce serait un accident si « l'accident » ne se produisait pas.

Ceci d'ailleurs n'a pas d'importance dans la compréhension générale du *Second Discours*, sauf que peut-être cela décharge Rousseau d'avance de l'objection facile et banale (de Voltaire par exemple) qu'il aurait proposé, lui, de retourner à l'état de nature : si, en effet, l'évolution est fatale pour l'homme se trouvant à cette étape de son développement, ce serait

absurde d'y retourner puisque ce serait pour en sortir fatalement de nouvau.

Deuxième Etape : La catastrophe se consomme

Quelques mots suffisent à résumer la fin du *Discours*.

Après la description de l'âge d'or, Rousseau reprend le récit de l'évolution ; et quoique les facteurs qui ont contribué à la descente fatale soient plusieurs, parmi les « hasards » il en est un qu'il regarde comme particulièrement « funeste » ; celui qui précipite la catastrophe, c'est *l'invention de la métallurgie et de l'agriculture*. Par *quel* hasard les hommes sont arrivés à l'idée de travailler le fer, pour en faire des instruments aratoires, lesquels permirent les provisions de pain, et indirectement de créer le loisir et l'occasion du luxe, et l'écrasement du faible, nous ne savons ; mais ce que nous savons, c'est que cette découverte — évitable ou fatale — fit comprendre à l'homme comme jamais encore la possibilité de la richesse et fut suivie bien vite de l'envie d'accumuler, de posséder. Ajoutez que :

« Dès qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en campagnes riantes, qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons » (110).

« Voilà donc toutes nos facultés développées » (112) ; c'est-à-dire l'homme est esclave de ses ambitions, et la voix de la pitié naturelle au cœur de chaque individu est étouffée par les « passions effrénées de tous » (113-14). La reconnaissance de la propriété du sol semble avoir été le coup de grâce :

« De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue, les premières règles de justice » (112) (1). Ainsi le *droit civil* remplaça le *droit*

(1) Rousseau ici ne souligne pas « justice » comme il avait souligné « perfectibilité », — c'est cependant bien sûr qu'ici aussi on peut se demander s'il ne s'agit pas de « règles d'injustices ».

de nature. Les riches eurent l'idée de fonder *l'Etat* pour assurer la conservation de leurs propriétés, et firent usage de rusés discours, disant :

« Unissons-nous pour garantir de l'oppression les faibles » ; ce qui signifiait : unissons-nous pour ratifier la propriété de chacun, donc du riche comme du pauvre. (114-15). [Et les hommes crurent à ces fallacieuses paroles] : « Tous coururent au devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté » (115) ; [et] « les sages même virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre comme un blessé se fait couper le doigt pour sauver le reste du corps » (115).

Enfin, pour compléter la misère universelle, les États se dressent contre d'autres États :

« Les corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables, on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat, et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers, sur toute la surface de la terre » (115-6).

§ 2. Il y a, on l'a vu, dans tout ce *Second Discours*, une atmosphère de pessimisme incontestable : Aux yeux de Rousseau, les maux de la civilisation l'emportent de beaucoup sur les avantages, les premiers étouffant les seconds ; et, qui plus est, les gains les plus indiscutables (les arts, les doux sentiments de la famille et de l'amour) à leur tour entraînent à leur suite les pires des maux (jalousie, ambition, ou simple désir de se distinguer). Et c'est cette conclusion justement, qui fit voir dans le *Second Discours* sur l'origine de l'inégalité un écrit parent du *Discours sur les Sciences et les Arts*, — voire

comme un fondement philosophique au pessimisme exprimé dans le premier écrit. Dans l'un comme dans l'autre, Rousseau fulmine contre les maux de la civilisation. Et, ce qu'on ne peut tout à fait nier, Rousseau ne voit pas les choses autrement ; il a en effet lui-même, plus d'une fois, affirmé la communauté d'inspiration des deux Discours.

Et cependant, il y a malentendu : il y a là une erreur évidente dès qu'on descend des apparences aux réalités. Il y a, en fait, opposition radicale entre les deux discours. Dans le premier, Rousseau avait fait un plaidoyer pour la vertu, la vertu qui signifiait victoire sur nos passions et renoncement aux jouissances de l'existence, la vertu chose sainte en elle-même. Or, il apparaît dès la préface du *Second Discours*, que l'idéal de la vertu de renoncement n'est plus du tout la préoccupation première de Rousseau : tout au contraire, le bonheur comme but de l'existence est accepté dès les premières pages. Rousseau parle comme s'il n'avait jamais parlé d'autre but que de « défendre la cause de l'humanité » ; comme s'il n'avait jamais exalté la beauté de la vertu ; bref comme s'il n'avait jamais écrit le *Premier Discours*. Quand il pose comme premier principe, naturel et légitime, déposé au cœur de chaque homme, « un intérêt ardent à son bien-être » ; quand, sans s'étonner, il laisse se glisser dans son texte des paroles comme : « L'amour du bien-être est le seul mobile des actions des hommes » (107), il ne s'aperçoit même pas qu'il parle un langage surprenant pour des lecteurs de son *Premiers Discours* (1). Plus tard, d'ailleurs, il l'a compris et même assez tôt, car il s'indigne contre Voltaire l'accusant d'être indifférent à la félicité des hommes : « Vous avez qualifié de livre contre le genre humain un écrit qui plaide la cause du genre humain contre lui-même » (août 1756). La chose est celle-ci : Dans le *Premier Discours*, Rousseau croyait que le but de la vie

(1) Thèse qu'il répètera de plus en plus souvent à mesure qu'il s'affermira dans une philosophie romantique. Voir par exemple *Emile*, II (Vol. 11, 60), ou III Vol. II, 137) ; *Lettre à M. de Beaumont* (Vol. III, 64) : L'unique passion qui naisse avec l'homme, savoir l'amour de soi... » ; etc.

est le renoncement pour la vertu ; dans le *Second Discours*, il a tout simplement cessé de croire au renoncement à la vie.

Certes cette attitude vis-à-vis de la vie — que le bonheur est le but de l'existence et que nous définissons comme l'attitude « romantique » — n'a rien d'extraordinaire ; et c'est bien la vertu puritaine ou calviniste qui n'est *pas* naturelle. Mais cela n'écarte pas le fait que Rousseau avait, au moment du *Discours sur les Sciences et les Arts* adopté la première, celle prévalant dans le monde depuis la victoire des idées chrétiennes. Et nous savons d'ailleurs que c'était seulement dans un accès de réaction exaltée que Rousseau avait passé de ses rêves romantiques amèrement déçus à la défense de la vertu traditionnelle romaine ou puritaine.

Il ne saurait être indifférent de comprendre comment Rousseau est ensuite repassé au romantisme ; cela, le corps du *Second Discours* nous le révèle — et ce sera naturellement un romantisme d'une nuance nouvelle, un romantisme moins primesautier que celui d'avant 1749.

Et d'abord, il est normal qu'en quatre années bien des choses prennent un aspect nouveau ; les conséquences des théories embrassées fanatiquement apparaissent, et malgré qu'on en ait, battent en brèche celles-ci. Or, la vertu puritaine, Rousseau l'avait inconsciemment compris maintenant, n'a de sens qu'avec une théologie qui justifie le renoncement aux jouissances naturelles (par une attente de jouissances surnaturelles après la vie). Se priver sans motif aucun est d'un sot ; il faut une raison suffisante. Mais Rousseau n'avait jamais voulu de théologie ; au moins il n'en avait jamais été question dans ses écrits jusqu'alors. Quel sens y aurait-il eu dans ces conditions, à conserver les notions théologiques de la vertu qu'on trouve chez un Bossuet ou un Calvin, de conserver le renoncement aux jouissances naturelles, dans un système de morale où, cependant, aucune place n'était faite au dogme chrétien d'immortalité ? Et pire que cela : Rousseau se rendait compte — sans qu'il l'ait jamais formulé du reste, sans même peut-être qu'il en ait jamais eu lui-même clairement conscience — qu'il avait glissé à tort sa vertu *chrétienne*

aux Romains dans le *Premier Discours*. C'était là encore une grave confusion ; car, si les vrais Romains étaient des gens admirables par la façon dont ils savaient contrôler leur *moi*, ils ne songeaient pas à une vertu de renoncement dans le sens chrétien ; ils gagnaient à cette discipline de leurs appétits ; les privations d'un côté se retrouvaient en gains plus grands de l'autre ; et ils ne devaient « renoncer », s'ils étaient raisonnables, qu'autant que cela leur profitait. C'était une vertu pragmatique, politique si on veut, une variété de ce que nous avons appelé vertu-sagesse. Les Fabricius et les Caton de Rousseau, au contraire, s'abstenant *pour rien* on ne comprend plus ; ce sont des âmes fortes encore, mais ce ne sont pas des âmes sages ; et une âme forte et non sage, est-elle réellement une grande âme ?

Et plus tard on verra, quand Rousseau sera amené aux grandes discussions théologiques de la *Profession de foi*, que le côté inhumain d'une religion qui n'accorde le bonheur futur à l'homme qu'au prix de souffrances préalables sera justement une des choses qui lui dictera souvent son attitude hostile vis-à-vis du christianisme traditionnel, catholique ou protestant.

Nous n'en sommes pas encore là. Dès maintenant, cependant, Rousseau se trouve, de par la matière qu'il traite, devant un dogme très anti-romantique de la philosophie chrétienne, le dogme de l'homme naturellement mauvais, ou du péché originel. Au nom de ce dogme on prétendait barrer l'homme du bonheur : Si la souffrance et le mal existent dans le monde, ce n'est pas Dieu qu'on peut en rendre responsable, c'est que l'homme est mauvais ; comme il est mauvais, ce qu'il aime sera le mal ; et comme il aime la jouissance, le bonheur du monde, cette jouissance et ce bonheur du monde seront mauvais ; et la vertu consistera à lutter contre ces jouissances, à s'en priver, à renoncer. Or ce dogme du péché originel (notion contraire à toute justice puisqu'elle montrait l'homme souffrant pour un péché qu'il n'avait pas commis, mais dogme auquel on avait été acculé pour arriver à décharger Dieu, et qui était à la base de toute morale chrétienne depuis le moyen

âge) (1), Rousseau, nous l'avons vu, l'avait adopté dans son *Premier Discours*. Il l'avait adoptée, cette idée de la « perversité » de l'homme. non pas avec grande décision, ni même très explicitement ; mais elle était pour lui un postulat : seule une théorie qui commandait à l'homme de lutter contre une nature pécheresse justifiait son enthousiasme pour la vertu de renoncement, la vertu qui a comme objet l'expiation.

Mais maintenant qu'il a changé son point de départ, et qu'il veut clairement que l'homme cherche son bonheur dans le monde, c'est autre chose : une théorie qui implicitement condamne le bonheur dans le monde n'est plus son fait : non seulement il n'en a plus besoin, mais elle est une pierre d'achoppement.

Ajoutons que Rousseau n'est pas encore disposé (comme il le sera six ans plus tard dans la *Profession de foi* et dans le *Contrat social*) à s'incliner devant certains mystères du dogme ; il ne voit, pour l'heure, que l'obstacle à son évangile du bonheur dans ce dogme de l'homme mauvais par nature ; c'est avec la fougue coutumière du nouveau prosélyte qu'il fonce sur cette croyance, et qu'il en exploite à l'avantage de sa théorie, le côté révoltant.

Et c'est ainsi qu'il est amené à se rapprocher de cette philosophie qui s'élaborait tout autour de lui, que la nature n'est pas mauvaise ; c'est ainsi qu'il se rapproche de ces « philosophes » qui, exaltant le bon sauvage, récusaient en même temps avec vigueur le dogme ecclésiastique de la perversité originelle.

§ 3. Il faut être ici d'une prudence extrême quant a l'emploi des termes et leur sens précis : on rattache communément les idées que nous venons de rappeler, au nom de Rousseau

(1) Dire seulement que l'homme est *faible* et que le monde est un lieu d'épreuve ne suffisait pas ; car pourquoi soumettre l'homme à cette épreuve ? pourquoi ne pas le rendre heureux sans ces cruelles épreuves ? Seul l'homme *mauvais* permettait de conserver le Dieu puissant et bon. Ces questions seront reprises à propos de la Profession de foi de l'*Emile*.

parce qu'il en a parlé avec plus d'éloquence que les autres. En fait, s'il est des idées auxquelles son nom reste surtout attaché, ce sont celles de la « bonne nature » et du « bon sauvage ». Mais comme on peut s'en rendre compte maintenant, il n'y est arrivé que par ricochet. Il y a bien plus ; car, pour parler strictement, il n'y est pas arrivé du tout. Il s'est éloigné de la doctrine de la « perversité » tout à fait ; et par là il s'est peut-être trouvé moins éloigné de la doctrine opposée de la bonté naturelle de l'homme ; mais en réalité, on doit le proclamer bien haut celle-ci n'est pas devenue sienne ; ni par le droit de priorité (ceci nous l'avons vu), ni — et c'est ce qu'il importe de montrer ici — par ordre philosophique. En effet, ce que Rousseau voulait prouver, ce qu'il devait prouver pour arriver à ses fins, était simplement que l'homme n'est *pas mauvais*, et que par conséquent toute idée de réclamer de lui une vertu de renoncement pour expier une méchanceté qui n'existe pas, est inadmissible. Et il s'efforce de montrer que l'homme est si peu méchant par nature que, justement quand il est à l'état de nature, il n'a pas même l'occasion de l'être. On se souvient, en effet, avec quel soin Rousseau cherche à établir que l'homme de la nature a tout ce qui suffit à ses désirs : voler, mentir, commettre adultère — il n'en a pas besoin, ou s'il le fait, il n'en retire aucun avantage. Dans ces conditions, l'idée même d'un homme mauvais est absurde.

***

Mais il y a loin, très loin, de cette proposition « l'homme n'est pas mauvais » à cette autre : « l'homme est bon ».

La « bonté » est une notion aussi chargée de sens divers et parfois incompatibles, que la notion de « vertu » que nous avons examinée à propos du *Premier Discours*. Davantage même, car tandis que nous avons distingué trois notions de vertu, nous en avons quatre de bonté. Et Rousseau doit en éliminer trois.

D'abord il faut donc écarter maintenant l'idée de bonté dans le sens du *Premier Discours*, c'est-à-dire que l'homme est bon

quand il renonce *vertueusement* aux jouissances du monde ; cette bonté là est indifférente à Rousseau ; c'est une notion qui est en dehors de la matière même de son *Second Discours*, puisqu'il cherche, là, le bonheur de l'homme dans le monde. Pour un homme qui veut aller à Paris, que lui importe la route de Londres ? Quand Rousseau veut être heureux, que lui importe la vertu chrétienne ? Et même l'homme fût-il « bon » que servirait-il à Rousseau de le démontrer ? Ce serait un hors d'œuvre dans son écrit (1).

Mais il faut écarter aussi l'idée de bonté dans le sens en quelque sorte laïque, c'est-à-dire que Rousseau aurait démontré que l'homme est naturellement désintéressé, donne naturellement préférence dans sa pensée et dans ses actions à l'avantage du prochain au détriment de son propre intérêt (c'était la notion un peu naïve qui prévalait parmi les philosophes, — et que, depuis Montaigne, on aimait à exprimer en manière de paradoxe, notion avec laquelle flirtèrent Montesquieu, Voltaire et tant d'autres). Rousseau n'a rien à faire avec cette bonté-là. Jamais il n'a prouvé, ou même essayé de prouver que l'homme était naturellement désintéressé ; mais seulement que l'homme, naturellement, n'est *pas mauvais*. L'homme, selon lui, n'est par nature, ni bon ni mauvais ; et s'il a appuyé sur le *pas mauvais* par opposition au dogmatisme chrétien, alors en faveur, il eût tout aussi bien (et en accord tout à fait avec son Discours) insisté sur l'homme *pas bon* si la bonté de l'homme avait été, au moment où il écrivait, l'idée qui prévalait dans le monde.

Ce qui est vrai, et ici nous devons nous excuser d'ouvrir une parenthèse très importante, le voici : nous avons dit que Rousseau n'avait jamais prouvé, ou même essayé de prouver

(1) A vrai dire, si Rousseau peut être indifférent à la bonté dans le sens de vertu, du *Premier Discours*, il ne saurait donner à celle-ci son approbation philosophique ; puisque le bonheur, but de l'existence, est implicitement le thème du *Second Discours*, une philosophie qui répudie ce but est une philosophie *rivale*, non seulement une philosophie indifférente. Mais pour ne pas compliquer les choses et multiplier les *distinguo*, ignorons ceci.

que l'homme était naturellement bon. Mais ce qui est malheureusement vrai aussi, c'est que si Rousseau a été identifié avec l'idée de la bonté de l'homme naturel, il n'est pas innocent du malentendu. Il a, *après coup, cru avoir prouvé* la bonté naturelle dans le *Second Discours* ; il l'a constamment prétendu dans ses écrits postérieurs, et en vérité il est mort avec la conviction que, s'il était une chose qu'il avait prouvée, c'était celle-ci. Nous défions cependant de trouver, dans le texte même du *Second Discours*, un mot qui signifie que l'homme naturel est positivement bon dans le sens de désintéressé. On trouve l'idée dans la note *i*, — note très importante, mais certainement postérieure au *Discours* (voir vol. VIII, 71). Quand Rousseau était en plein dans son argumentation, il a parfaitement conservé son sang froid sur ce point, et n'a jamais glissé de la notion de l'Homme *pas mauvais* par nature à celle de l'homme positivement *bon* par nature.

Nous avons fait longuement cette démonstration appuyée sur les textes dans la *Revue du Dix-Huitième siècle*, oct.-déc. 1913, pp. 435-447 ; nous ne la reproduirons pas ; en voici cependant la conclusion : « Dans le *Premier Discours*, Rousseau considère la vertu comme une lutte contre les penchants naturels de l'homme, affirmant implicitement que l'homme est naturellement mauvais.

Dans le *Second Discours*, amené par ses attaques contre la civilisation à exalter, par contraste avec l'œuvre de l'homme social, celle de la nature, il ne peut admettre que cette nature soit responsable de la perversité humaine ; l'homme est devenu méchant, il n'était à l'origine « pas méchant ».

Dans les « Notes » au *Second Discours*, oubliant la nuance capitale et qu'il avait soulignée lui-même, entre « pas méchant » et « bon », il déclare avoir démontré que l'homme est naturellement bon.

Puis, toujours plus pénétré de la corruption de l'homme social, et aussi, poussant toujours plus loin ses théories relatives à la bonté de l'œuvre de la nature, il affirme (naturellement avec toujours plus de conviction) que l'homme, œuvre de cette nature, est « bon » au fond (*Emile* et *Nouvelle Héloïse*).

Et quand, au soir de la vie, il fait une revue solennelle de son œuvre, il lui semble voir dans la théorie de la bonté originelle de l'homme le « grand principe » de toute sa pensée...

Mais alors, si l'idée de la bonté originelle de l'homme est une

thèse doublement accessoire d'une théorie complètement indifférente à la pensée fondamentale de Rousseau dans le *Second Discours* — et d'ailleurs dans toute son œuvre subséquente — nous avons le droit de conclure qu'elle a accaparé dans les discussions sur la pensée de Rousseau une place — la première de toutes — qui ne lui appartient en aucune façon...

Il valait la peine de faire toute cette démonstration puisque la critique a toujours suivi Rousseau en affirmant avec lui que la croyance à la bonté originelle était le fondement de l'édifice... On se moquerait de nous si nous voulions le prouver ; on rencontrerait en effet, difficilement un commentateur qui n'ait *pas* accepté la proposition : Rousseau a entendu prouver que l'homme est naturellement bon... Nous ne citerons qu'un seul nom, celui de M. Lanson, le plus pénétrant parmi les critiques récents, celui qui, sans écrire un livre, a cependant écrit la plus admirable étude qui soit sur Rousseau, et qui n'a pas plus que les autres évité l'écueil, — ce qui équivaut à dire, qu'à moins de faire une étude spéciale sur ce point, l'erreur est inévitable : « La nature, dit Lanson dans son *Histoire de la littérature française*, avait fait l'homme bon et la société l'a fait méchant ; la nature a fait l'homme libre et la société l'a fait esclave ; la nature a fait l'homme heureux et la société l'a fait misérable. Trois propositions liées... Là-dessus se fonde tout le système. » Comme Rousseau (ainsi dans le dernier passage que nous avons de lui sur ce point, III[e] dialogue, vol. IX, 287 : « La nature a fait l'homme heureux et bon »), Lanson réunit sur le même plan « heureux » et « bon » ; il ne tient pas compte du fait que ces deux notions s'excluent, ou tout au moins que la première (heureux) rend la seconde (bon) superflue (1) ; la nature ayant fait l'homme heureux, il n'y aurait en effet aucune raison de le faire « bon » par-dessus le marché, puisque déjà l'homme n'avait pas de motif pour être méchant. Rousseau lui-même l'a dit : « La mauvaise action dépend de l'intention de nuire » (II, 60) ; or l'homme ne peut vouloir nuire que pour se procurer du bonheur. « L'amour de soi est la seule passion naturelle à l'homme » (II, 60) ; mais alors, s'il *est* heureux, quelle bonté y aurait-il à ne pas nuire ? Il ne s'agit donc pas ici de « bonté », mais tout au plus de « non-méchanceté ». Et en effet, Lanson comme Rousseau, dit « homme bon » et définit « homme non-méchant » ou « innocent » : « Dans l'état naturel, l'homme est bon : comment serait-il mauvais puisque

(1) Car Rousseau se meut dans le monde seul ; le bonheur dans l'autre monde comme récompense de la vertu dans celui-ci ne compte pas dans la façon dont il pose le problème. Nous l'avons abondamment expliqué ailleurs.

ni la moralité, ni la loi n'existent ? [Mais, justement, la même chose s'applique à « bon » : « Comment serait-il *bon* puisque ni la moralité ni la loi n'existent ? »] Il ne pèche pas contre la règle puisqu'il n'y a pas de règle [mais justement il *n'obéit* pas à la règle puisqu'il n'y a pas de règle]. Il est égoïste [donc pas *bon* — « l'homme naturel est bon » — ou alors, « égoïste » est synonyme de « bon »] ; il suit l'instinct qui lui dicte de conserver son être. Il est innocent [!] comme l'animal. Il satisfait son besoin ; il ne *veut* de mal à personne [mais pas de bien non plus] : Au delà de son besoin, il ne prend rien... »

Venons à la troisième notion de « bonté » ; — et celle-ci rentre déjà jusqu'à un certain point dans les préoccupations de Rousseau. Le vocabulaire, en effet, est complaisant ; il permet d'employer le mot bon — et partant celui de vertueux — dans les sens non seulement différents, mais selon le point de vue entièrement opposés. Ne dit-on pas, en effet, de l'action d'un homme qu'elle est *bonne* parce qu'il a résisté à son désir de satisfaire son propre besoin de bonheur et a cultivé une vertu de renoncement, ou qu'elle est *bonne* parce qu'elle lui a *donné* justement ce bonheur personnel, — en cultivant son esprit, en réalisant de belles ambitions, ou tout simplement en affermissant sa santé et jouissant de la vie de toute manière ? Le contexte indique généralement d'une façon suffisante de laquelle des *bontés* il s'agit. Or, donc Rousseau, quand il a prétendu avoir démontré que l'homme était naturellement bon, l'a-t-il voulu peut être dans ce dernier sens ? Certainement non ! Rousseau n'a pu entendre cette bonté là encore non plus que celle de vertu de renoncement ou de bonté désintéressée des philosophes amis des sauvages car celui qui possède cette bonté serait heureux ; — or, il présente l'homme naturel comme *non-malheureux*, mais jamais comme *heureux*, — et la nuance est aussi importante que celle entre l'homme bon et l'homme non-mauvais.

§ 4. Et ceci nous ramène à ce qu'il y a *d'autre* dans le *Second Discours*, — à savoir que Rousseau est maintenant préoccupé du bonheur de l'homme, bonheur de l'homme sur la

terre, et auquel il était parfaitement indifférent dans le *Premier Discours* où la vertu pour la vertu était seule honorée.

C'est cette nouvelle conception philosophique qui va alors suggérer une quatrième idée de « bonté », plus complexe que les autres, mais qui sera celle de Rousseau ; celle qui se dégage de dessous un vaste amas de discussions. Nous disons *se dégage*, car Rousseau n'est pas parvenu à exprimer jamais proprement, nettement, la pensée qu'il sentait agir en lui.

Donc (nous reportant à notre résumé), examinons cette distinction si importante : que Rousseau n'a pas présenté l'homme primitif comme *heureux*, mais seulement comme *non-malheureux*.

Rousseau n'a pas décrit l'homme primitif comme heureux, car le bonheur n'est pas à sa portée ; et le non-malheur, qui seul peut être sien, est aussi le sort de l'animal. Il faut d'abord que l'homme soit sorti de l'état de nature pour que l'industrie lui apprenne à connaître les joies du confort, et que l'habitude de vivre ensemble « fasse naître le plus doux sentiment », amour de famille, puis amour entre homme et femme ; dans l'amour physique du sauvage, il n'y a point ce que Rousseau appelle « amour qui servira la beauté » (104).

Les mots mêmes que Rousseau est obligé d'employer sont révélateurs, tels *perfectibilité, vertus sociales* du primitif :

« La perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes... » (104) : *reçues en puissance...* il fallait *sortir* de l'état de nature pour en connaître la réalité.

Même dans son passage le plus affirmatif, il n'est question que d'un bonheur négatif entièrement ; c'est le non-malheur qu'il décrit :

> Je sais bien qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été si misérable que l'homme dans cet état ; et s'il est vrai, comme je crois l'avoir prouvé, qu'il n'eût pu qu'après bien des siècles avoir le désir et l'occasion d'en sortir, ce serait un procès à faire à la nature et non à celui qu'elle aurait ainsi constitué. Mais si j'entends bien ce terme de *misérable*, c'est un mot qui n'a aucun sens, ou qui

ne signifie qu'une privation douloureuse, et la souffrance du corps ou de l'âme : or, je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé (97).

Nous remarquons, à la vérité, que Rousseau nie dans la seconde partie de ce passage sa propre théorie que la possibilité du bonheur n'existe qu'après la sortie de l'état sauvage ou naturel ; mais c'est simplement que *pour le moment* (nous verrons tout à l'heure pourquoi) cette théorie l'embarrasse beaucoup ; et c'est logiquement que partout ailleurs il s'en tient à elle. Il la réaffirme par exemple dans la *Lettre sur les Spectacles* : « L'homme n'est ni un chien, ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue aux bêtes ... » (vol. II, 236). Elle revient dans la première ébauche du *Contrat social* (qui ne doit pas être très postérieure au *Second Discours*) : « L'heureuse vie de l'âge d'or... insensible aux stupides hommes des premiers temps » (Ed. Dreyfus-Brisac, p. 248). Il ne la lâchera pas, et on peut résumer sa pensée sur ce point par la phrase suivante tirée de la *Lettre à M. de Beaumont*. « Dans cet état (de nature), l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête » (vol. III, 65).

Et c'est ici, nous le répétons, — et on va s'en apercevoir de plus en plus à mesure que nous verrons la pensée de Rousseau se développer — que l'on devra chercher dorénavant le point de départ de ses efforts pour constituer la philosophie pragmatique qui était son rêve : L'homme pour connaître le bonheur *doit sortir* de l'état de nature ; — ce qui va avoir, comme corollaire, le changement de la thèse de l'état social mauvais en celle, bien différente, d'un état social simplement très dangereux.

Mais, hélas ! ici comme tout à l'heure, Rousseau s'est ensuite souvent mépris sur ce qu'il avait réellement établi. Comme il a étourdiment affirmé dans ses écrits postérieurs qu'il avait

démontré que l'homme était non seulement *non-mauvais*, mais positivement *bon* ; ainsi il a cru après coup avoir démontré que l'homme primitif avait été *heureux*, alors que la démonstration avait porté sur ce point seulement qu'il n'était *pas malheureux*. De ces deux regrettables confusions il faut avouer que celle-ci est la plus persistante et la plus grave ; elle crée des malentendus constants. Car, voici, les périodes « vertueuses » du *Premier Discours* sonnaient encore aux oreilles de Rousseau pendant qu'il écrivait le *Second* ; il avait été si fasciné par ce rôle, plus digne semble-t-il d'abord, d'apôtre de la vertu romaine, que celui de défenseur d'une chose aussi commune et ayant si peu besoin d'avocat qu'une « vertu » qui assurait la jouissance des biens du monde. Ainsi, profitant de l'équivoque du mot *bon* indiquée tout à l'heure (bon dans le sens désintéressé et bon dans le sens intéressé), il pouvait glisser des idées de bonté dans le sens de vertu romaine au milieu de démonstrations concernant la bonté dans le sens du profitable au bonheur ; et il a pu, sans que ni lui ni ses lecteurs souvent s'aperçussent du malentendu, continuer à se croire le prophète en quelque sorte inspiré de la vertu du *Premier Discours*.

Il en résulte que dans tout cet écrit, ce dualisme déconcertant, cette coexistence des deux tendances calvinistes et romantiques (l'homme n'a pas droit au bonheur, et le droit reconnu au bonheur), là où la seconde seule est conséquente avec le fond même de l'ouvrage ; et non seulement l'idéal calviniste ou romain du *Premier Discours* n'a pas disparu de l'horizon de la pensée de l'auteur, non seulement on voit cet idéal essayant sans cesse de pénétrer de nouveau dans la place, mais toute la disposition du *Second Discours* est telle que la vertu romaine est favorisée au dépens de la vertu romantique.

Mais alors puisque Rousseau a déclaré l'homme primitif incapable de bonheur, « stupide », et plus tard « nul » et « bête » ; et puisque d'ailleurs on chercherait en vain dans le *Second Discours* la description de l'homme des premiers âges que la

postérité prête à Rousseau, comment Rousseau a-t-il pu donner aux autres — et à lui-même — l'impression qu'il avait décrit en son homme de la nature un être heureux ?

Voici l'explication :

Rousseau distingue deux âges, celui de l'état de nature, et celui de l'état social, correspondant à la première partie de son ouvrage (p. 84-105) et à la seconde partie (p. 105-126). Et le premier est bon — ou pas mauvais ; le second est positivement mauvais. D'autre part, Rousseau place son âge d'or avant l'état social, *mais* pas tout à fait au début des temps ; l'homme a dû sortir de l'état des besoins purement physiques pour arriver à une conception de besoins d'un autre ordre et réellement supérieurs. Et aussi, il n'a pas passé brusquement d'un état à l'autre ; et même, Rousseau décrit longuement une période de transition ; et c'est avant cette période que l'homme était sauvage, et après qu'il était social. Cela fait donc, en réalité *trois* âges : 1° état de nature ; 2° âge d'or ; 3° état social ; c'est-à-dire qu'il y a véritablement pour *un* état social, *deux* soi-disant états de nature. Or, comme Rousseau ne prétend parler que de deux âges en tout, il peut donc rattacher, — en vérité selon le besoin, — la période de bonheur soit avec le premier âge (en prolongeant celui-ci jusqu'après l'acquisition de la puissance du bonheur), soit avec le second âge (en reculant celui-ci jusqu'au moment où l'homme est sorti de l'état de nature) ; l'âge d'or est un état intermédiaire : si l'état de nature cesse avant l'état intermédiaire, l'état de nature ne contient pas ce bel âge d'or que Rousseau peut opposer à l'état social ; d'autre part, si l'état de nature est conçu comme s'étendant jusqu'après la période intermédiaire de façon à comprendre l'âge d'or, alors toute la première partie du *Second Discours* dont nous venons de donner l'analyse et qui peint l'homme comme digne d'envie (simplement parce qu'il est non malheureux, humainement parlant), est absolument non-avenue, puisqu'elle ne décrit pas l'âge d'or.

Selon la logique des choses, la période du bonheur va clairement avec le second âge — social — puisqu'au premier

âge l'homme est incapable des jouissances qui sont celles de la période de bonheur.

Mais alors, que devient l'opposition du premier âge *excellent* et du second âge *mauvais*, que l'on a toujours — Rousseau compris — regardé comme le grand thème du *Second Discours* ? Evidemment, c'est un leurre, et l'opposition n'est pas entre Première Partie (état naturel), et Seconde Partie (état social), mais entre première période (âge d'or) et seconde période (état social) de la Seconde Partie. Et la Première Partie est un hors-d'œuvre. Rousseau va-t-il l'abandonner cependant. Nous savons que non. Et nous comprenons aussi pourquoi. La Première Partie qui est un hors-d'œuvre au point de vue de la question du bonheur — qui est le sujet propre du *Discours* — peut se justifier si on tient compte de la bonté dans le sens de vertu romaine, cette bonté romaine à laquelle Rousseau (contre toute logique) donne, en fait, tant de place : L'homme à l'âge ancien où les passions corruptrices n'existent pas (car elles ne se sont pas développées) peut être opposé à l'homme qui est sorti de cet état et où se sont développées les fatales dispositions aboutissant à la corruption de l'état social. Sans doute, logiquement parlant, la non-vertu de l'homme social ne peut être mise en contraste avec la vertu romaine, mais avec une vertu seulement d'innocence ; Rousseau, cependant, n'en est pas à une confusion de plus ou de moins ; pas plus qu'il n'a distingué entre bon et non-méchant, et entre heureux et non-malheureux, il ne distingue — ou il oubliera de distinguer — entre vertu de renoncement et vertu d'innocence. Donc, de ce point de vue-là (qui est, du reste, une intrusion), Rousseau peut, en quelque sorte, opposer en effet Première Partie et Seconde Partie, arrêtant la première dès avant les premiers pas de la sortie de l'état de nature, et il n'a que deux âges.

Mais Rousseau sent si bien lui-même au fond que la question de bonheur, seule en cause, élimine logiquement sa Première Partie relative à la vertu d'innocence (corrélative non de bonheur, mais seulement de non-malheur), qu'il fait bien

rentrer la description de son âge d'or, où déjà l'homme est devenu capable de bonheur positif, dans la Seconde Partie (après p. 105) (1). Par contre, alors là, il ne distingue par aucun signe extérieur (chapitre nouveau, ou paragraphe nouveau) les deux périodes qui sont en réelle opposition : l'âge d'or et l'état social.

Un fait qui montrerait encore que Rousseau est certes dupe de lui-même — par cette intrusion constante des notions de vertu et de renoncement du *Premier Discours* dans celles de bonheur du *Second* — c'est la façon dont il place aux premières lignes de sa Seconde Partie ce coup de trompette sur la propriété (« Le premier qui, ayant encos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi... ») Cela *paraît* marquer une limite, mais le coup de trompette est sonné d'avance... Le long développement de la sortie de l'état de nature à l'aboutissement à la propriété, à la justice sociale, etc., logiquement doit précéder ; mais ce coup de trompette est mis là comme une solennelle division, comme si là était le point de séparation : c'est un trompe-l'œil, mi-innocent, mi-habile.

Et il y a eu comme une sorte de fatalité qui a confirmé Rousseau dans cette malheureuse fausse position ; l'équivoque, en effet, lui fournit des passages de son texte répondant triomphalement à tous ses critiques, hédonistes aussi bien qu'ascétistes ; et alors ayant réponse à tout, il y a juste ce qu'il faut pour *ne pas* lui suggérer la nécessité de changer son attitude et devenir conséquent. Il veut établir, en effet, que l'état social est détestable, et il ajoute qu'il faudraft y substituer l'état de nature : c'est bien. Mais à ceux qui lui opposent que l'état de nature n'est pas si enviable que cela du point de vue du bonheur, il répond : Mais non ; je ne l'ai pas prétendu, — et il en appelle aux passages où il établit que l'homme n'arrive à l'âge d'or qu'une fois *sorti* du premier état de nature, et que ce premier état de nature n'est qu'indifférent. Et à ceux qui lui opposent que l'état social comporte des éléments de jouissance réelle et ne représenta pas

(1) Il reprend ceci *Lettre à M. Beaumont*, VIII, p. 50.

seulement la misère, il répond : Mais, sans doute, je n'ai jamais contredit cela, — et il invoque les passages relatifs au second état de nature (celui de l'âge d'or) où il a montré que le développement de la raison qui a conduit à l'état social est le même, après tout, que celui qui a conduit à l'âge d'or.

Qui sait ? Rousseau fut si aveuglément épris de ce mot de *vertu* jusqu'à la fin de sa vie que, peut-être, s'il se fût un jour rendu compte qu'il parlait bourgeoisement de bonheur quand il croyait parler de vertu romaine, il eût, du coup, pris en horreur son romantisme. Il est bien sûr, du reste, que cette confusion de vertu sauvage et vertu romaine n'est pas particulière à Rousseau ; seulement elle est particulièrement importante à signaler chez lui à cause des conséquences pour l'intelligence de sa pensée générale. Mais, par exemple, cette confusion était courante dès le XVII^e^ siècle chez les Jésuites. Ceux-ci, comme Rousseau, donnent en exemple à leurs contemporains chrétiens, les sauvages, après avoir auparavant proposé comme modèles les austères citoyens des républiques de Rome et de Sparte ; les Pères étaient si loin de songer à la différence que nous avons rappelée entre vertu et innocence, entre anti-passionnel et a-passionnel, que tout en opérant eux-mêmes le rapprochement, en plaçant eux-mêmes côte à côte les termes différents, ils sont restés inconscients de la confusion. Lichtenberger écrit à leur propos :

« Nourris dans l'admiration de l'antiquité classique, ils [les Jésuites] voient dans les usages des sauvages, des analogies avec ceux des vieux Grecs ; ils leur supposent une communauté d'origine et louent chez eux les qualités que leurs maîtres leur avaient appris à admirer dans la Sparte de Lycurgue. Ecoutez ce que dit le Père Lafitau des sauvages américains. Il les trouve extraordinairement analogues (par des raisons fort naïves d'ailleurs) aux Hellènes primitifs et suppose d'anciennes migrations pour expliquer ce phénomène. S'ils ne sont pas sans défauts, ils ont l'esprit bon » (*Socialisme au XVIII^e^ siècle*, p. 58-9) (1).

(1) On avait signalé déjà sans doute le fait que Rousseau ne place pas son âge d'or dans l'état de nature proprement dit, mais dans une phase transitoire entre cet état et l'état social ; et aussi par conséquent, que Rousseau

En résumé, l'âge social est opposé tantôt à l'état de nature (pour vertu), tantôt à âge d'or (pour bonheur)

Voilà donc, selon nous, comment il faut schématiser le *Second Discours*.

ETAT DE NATURE. — Sans intérêt pour la thèse de Rousseau puisque le bonheur y est étranger ; l'homme ne connaît celui-ci ni pour le posséder ni pour le désirer ; cette partie de l'écrit ne serait justifiée qu'à titre d'introduction brève ; elle est élevée cependant à la dignité d'une des deux grandes Parties du *Discours* ; et la cause en est, d'une part, la vieille tendresse de Rousseau pour la vertu romaine, et parce que non-corruption de l'homme à l'état sauvage a été légèrement assimilée à excellence morale ; d'autre part, parce que, grâce à une non moins grande inconséquence, on a opposé à la misère de l'homme civilisé, l'état d'animale sérénité de l'homme naturel. *L'homme n'est ni heureux ni malheureux.*

AGE D'OR. — L'homme a maintenant acquis (par l'emploi de l'intelligence, industrie, etc., etc.) la faculté d'être heureux ; cependant l'évolution est arrêtée avant que des ambitions, des jalousies et des inimitiés de toutes sortes — dont la possibilité se développe concurremment avec la faculté de bonheur — aient fait pencher la balance du côté des maux. *L'homme est heureux.*

ETAT SOCIAL. — Les « funestes hasards » ont achevé le développement jusqu'au point où la balance des maux l'emporte de façon grave sur les biens. *L'homme est malheureux.*

n'admirait pas entièrement l'état anti-social. Ainsi E. Champion dans son *J.-J. Rousseau et la Révolution française* : « Par certains côtés son éloge [de l'état naturel] est une satire presque aussi sombre que celle qu'il fait de l'état social : L'homme sauvage n'a pas de vices, mais pas davantage de vertus ; ni bon ni mauvais, il est nul, il est bête, ne pense, n'aime, ni ne hait, n'a ni droit ni devoir... » (p. 51) ; et en *note* : « Je complète ce que dit Rousseau dans le *Discours* par le commentaire qu'il en fait dans sa *Lettre à l'Archevêque de Paris* (VIII, 50). Il ne croit bon que l'état intermédiaire entre l'état de nature et le troisième état ». Mais si on l'avait signalé on n'en avait sauf erreur vu encore la portée.

§ 5. Maintenant ceci amène à une question : L'homme est-il condamné à rester malheureux en suite des « funestes hasards » ? Est-il nécessaire que les inconvénients de la civilisation l'emportent sur les avantages — *toujours* ? Le *Second Discours* ne répond pas absolument que c'est nécessaire, et même il admet qu'à côté de tous les maux, des biens sont résultés de la sortie de l'état de nature. Rousseau décrit ceux-ci en termes parfois enchanteurs ; c'est quelque chose, et laisse entrevoir la quatrième notion de « bonté » — celle que du fond de son être, cherche Rousseau. Ce que le *Second Discours* donne à entendre clairement en tous cas, c'est que la cause des misères de l'état social (à distinguer des causes de bonheur positif) est *la passion.*

Or, on voit tout de suite deux moyens de se débarrasser de la cause du mal : A) un retour à l'état de nature où l'homme n'était pas encore livré à ses passions, n'en connaissait pas les misères. B) pour l'homme dans l'état social, la suppression de la passion par la volonté.

A) *Le retour à l'état de nature*, à cause des violentes diatribes de Rousseau contre l'état social, se présente spontanément à l'esprit comme le moyen en quelque sorte infaillible ; et les lecteurs se sont presque toujours arrêtés à cette solution, la considérant comme implicitement contenue dans le corps du *Discours*. Voltaire le premier dans sa fameuse lettre : (« J'ai reçu, monsieur, votre nouveau livre... On n'a jamais employé tant d'esprit à nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage... » — 30 août, 1756) : si les choses sont comme Rousseau les dépeint, l'homme n'a qu'à reculer en arrière des soi-disant progrès pour annuler le mal. Mais Rousseau lui-même n'en veut absolument pas et semble refuser d'accepter les conclusions de ses prémisses. Il y résiste dès la conclusion du *Premier Discours* (17), où, par le fait qu'il a dénoncé les maux résultant des sciences et des arts, il pressent déjà que d'autres voudront lui prêter cette idée de retour ; on peut presque dire que dans la polémique qui suivit ce *Premier Discours* Rousseau fait porter tout son effort sur cette thèse : il ne faut pas abandonner cette civilisa-

tion que j'ai attaquée (voir surtout 34, 47-8, 52, etc.), Dans le *Second Discours*, la position est plus difficile.

Rousseau est visiblement embarrassé. Tantôt il explique que les hommes ne *peuvent* pas revenir en arrière : « Les peuples une fois accoutumés à des maîtres ne sont plus en état de s'en passer » (72) ; tantôt que les hommes ne *veulent* plus : « Quand une fois les coutumes se sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer ; le peuple ne peut même pas souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin » (330) ; tantôt encore c'est que les bouleversements occasionnés par une réelle réforme seraient tels qu'il vaut mieux encore subir les maux actuels : « L'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et les inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un ferait le désespoir de l'autre » (125. cf. aussi 120-1 ; III, 364-5, V, 348-9). Qui ne voit que ce sont là seulement de mauvais prétextes ? Que les peuples ne puissent pas ou ne veuillent pas retourner, ou que des catastrophes formidables soient à craindre en renonçant maintenant à l'ordre social établi, n'a proprement rien à voir avec la qestion de principe : s'il serait bon ou non de revenir à l'esprit de nature ?

L'embarras de Rousseau éclate plus complet encore quand s'étant relu, il rédige la fameuse *Note i*. Là, il se sent si bien acculé à la thèse du retour qu'il cède — malgré les textes du *Discours* proprement dit. Et il propose en propres termes, à ceux qui le peuvent, de retourner à la nature ; seulement, dit-il, moi et la plupart des hommes que je connais, ne le pouvons pas. Citons ses paroles :

« Quoi donc, s'écrie-t-il d'abord, faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre avec les ours ? Conséquences à la manière de mes adversaires que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer ». [Et puis, au lieu de réfutation, on lit ceci :] « Vous qui pouvez... reprenez, puisqu'il dépend de vous, votre antique et première innocence, allez dans les bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos contemporains

et ne craignez point d'avilir votre espèce en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices » (138).

D'une autre manière encore cette *Note i* trahit l'embarras dans lequel se trouve Rousseau grâce à son insouciance de la précision dans l'emploi des termes : Il ne veut pas la vie présente (sociale), il ne veut pas vouloir la vie passée (de nature) il lui reste la vie à venir... et il ne l'écarte pas : mes adversaires veulent me faire croire que je dois conclure au retour à la vie passée ; je réponds : que ceux qui peuvent reprennent « l'antique et première innocence » ; mais quant à moi et « ceux qui sont convaincus que la voie divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences » nous tâcherons de « *mériter le prix éternel* qu'ils en doivent attendre » (138). Il n'est pas besoin de dire que Rousseau renoncerait ainsi à l'idée même du *Second Discours* qui est d'atteindre au bonheur *terrestre*. Sauf dans cette page d'un mysticisme si curieux et si inattendu, il reste fidèle au point de vue romantique : bonheur *ici-bas* ; et c'est heureux pour lui qu'il ait relégué cette échappatoire dans une note où elle n'a pas été remarquée. Ajoutons que toute cette *Note i*, qui donc est en opposition avec le corps du *Discours*, l'est aussi avec les écrits postérieurs. Ainsi dans la *Préface à Narcisse* (un peu postérieure au *Second Discours*) Rousseau développe cette thèse : « quand le peuple est corrompu on ne revient pas en arrière » ; tout ce qu'on peut faire, c'est de « l'empêcher de devenir pire » (V. 108). Et il aboutit, au début du *Contrat social*, à cette déclaration : « L'ordre social est un droit *sacré* qui sert de base à tous les autres » (III, 306-7 ; cf. aussi V, 240 ; 348-9 ; VI, 389).

Lequel des deux Rousseau est en accord logique avec la pensée générale de l'auteur ? Celui qui *implicitement* demande le retour, ou celui qui *explicitement* récuse ? Il n'y a pas de doute : le Rousseau qui récuse. — Et cela *d'une part*, en vertu toujours de ce fait que dans la toute première partie du *Discours* il n'a pas prouvé que l'homme naturel est « heureux », mais seulement « non-malheureux », et que Rousseau aspire

pour l'homme à un bonheur positif et non simplement à l'absence de maux. Seulement Rousseau n'a pas fait usage, quand il le fallait, de cette distinction entre non-malheureux et heureux, distinction qui devait exclure l'idée de retour ; il s'est placé dans la position bizarre d'un homme qui, quoiqu'ayant un parfaitement bon argument pour défendre sa thèse de non-retour, l'oublie et, se trouve alors dans l'obligation d'en inventer d'autres qui sont mauvais. Et d'*autre part* encore, en vertu de ce fait que dans la partie du *Discours* concernant l'âge d'or, cet âge d'or est conçu comme nécessairement éphémère, c. à. d. qu'autant de fois que l'homme y retournerait, autant de fois il en sortirait de nouveau — de par sa constitution psychologique. Du fait cependant que Rousseau n'a formulé que de mauvais arguments pour se défendre de l'idée qu'on lui prête — de suggérer le retour à l'état de nature — on n'a pas le droit de conclure qu'il n'en eut pas de bons. Et en réalité il avait fait valoir implicitement le plus péremptoire : à savoir que l'état de nature ne comporte pas ce bonheur qui est le vrai et seul objet à atteindre. Il y avait encore du reste une autre difficulté dans cette idée de retour à l'état de nature qui est celui de retour à l'idée de vertu innocence ; et elle eût sans doute frappé Rousseau s'il avait voulu développer. En effet, pour décider où était le bonheur, en cédant à la passion ou en la réprimant, il fallait avoir l'expérience des deux états ; et une fois éprouvé l'état de passion, il ne pouvait plus être question que de répression c'est-à-dire de vertu-sagesse. On ne redevient pas innocent.

***

Nous ôtons ainsi à Rousseau une troisième des grandes idées que la postérité rattache avec obstination à son nom : pas plus qu'il n'a cru à la bonté naturelle de l'homme (qui ne doit être identifiée avec l'idée de l'homme de nature non-mauvais), et pas plus qu'il n'a cru au bonheur de l'homme sauvage (qui ne doit être identifiée avec celle de non-misère), Rousseau n'a

voulu de la thèse du retour à la vie primitive ; il ne pouvait vouloir celui-ci puisqu'il ne conduisait pas à son but de trouver le bonheur dans le monde.

Ne paraîtra-t-il pas bien hardi de prétendre cependant que nous exposons bien la pensée de Rousseau ? Peut-être. Toutefois, d'abord, on ne doit pas oublier qu'il y a entre deux de ces théories « rousseauistes » qui ne sont pas de Rousseau, un lien organique, et que la suppression de l'une entraîne d'emblée la suppression de l'autre. Dès qu'on a compris en effet que l'idée du bonheur à l'état de nature n'est qu'une substitution gratuite à celle toute négative de l'absence de maux, la thèse du retour serait absurde puisqu'il s'agissait du retour à un état où l'on n'avait jamais été (1).

Et puis, on l'a bien vu, nous n'essayons nullement d'absoudre Rousseau, qui lui-même, non seulement n'a rien fait pour empêcher les malentendus, mais les a plutôt encouragés par des assertions dangereuses faites aux heures d'éloquence. Comme il cédait toujours à la tentation de confondre son homme naturel qui n'est pas mauvais (idée qui est sienne) avec un être bon, ou son homme qui n'est pas malheureux (idée sienne aussi) avec un être de bonheur, on trouve constamment chez lui en sous-courant, comme une suggestion que le retour à la nature était désirable.

Enfin il y a un fait à faire valoir. On n'a pas assez relevé la substitution, dans le *Second Discours*, des sauvages comme parangons d'excellence, aux Romains du *Premier Discours*. Elle est cependant bien intéressante ; et ce ne peut être un hasard que tandis qu'auparavant on ne lisait pas dix lignes de Rous-

(1) Cela dit, il faut reconnaître que ces deux idées ont une fonction plus utile pour l'œuvre de Rousseau que d'apporter de la confusion et du désordre, — en ce sens que ce sont elles qui, sous la forme paradoxale à laquelle elles se prêtaient dans l'exposition, ont tant contribué à attirer l'attention sur son nom ; elles ont donné le change aux plus avisés ; Faguet encore écrivait : « Rousseau qui n'a d'autre philosophie que le retour à la nature » (*Rousseau contre Molière*, 912, p. 300). Quiconque prenait son Rousseau pour lire les « paradoxes » devait bon gré mal gré connaître le reste, c'est-à-dire la « substantifique moëlle ».

seau sans rencontrer l'éloge des Romains, dans l'écrit suivant c'est comme si ces Romains ou Spartiates de l'âge fruste des républiques antiques n'avaient même jamais existé, c'est comme si Rousseau avait été exorcisé des Brutus et des Caton. Mais justement c'est la logique interne de sa pensée qui lui a inspiré cette substitution. S'il n'a pas continué à prôner la vertu romaine, c'est que celle-ci n'avait pour objet qu'un renoncement *ad majorem Dei — vel Civitatis — Gloriam.* Et que dorénavant Rousseau se préoccupe du bonheur de l'homme dans le monde, uniquement et nettement. Or la « vertu » de l'homme primitif — d'absence des passions — est interprétée par lui comme un moyen de bonheur (plus exactement de non-misère) ; Rousseau consacre donc à l'exaltation de la « morale » des sauvages l'éloquence qu'il avait dans de précédents écrits réservée uniquement à l'exaltation des Romains.

Cependant Rousseau n'a pas admiré le sauvage jusqu'au bout ; pour le moment seulement il préfèrera l'innocence ou l'absence de misère de l'état de nature, à la corruption ou à la franche misère telle qu'il la décrit sans l'état social. Et — nous nous sommes efforcé de le bien montrer — dans le corps même du *Discours,* Rousseau n'a pas perdu pied ; au fond il n'exalte l'état de nature que négativement, c'est-à-dire comme franc des maux de l'état social, mais point comme positivement bon ; il faudra une nouvelle étape de sa pensée pour saisir le problème sous cet aspect de l'homme qui doit être positivement heureux.

B) *La suppression de la passion par la volonté.* Considérons maintenant le second moyen d'éliminer la passion, cause des maux de l'homme dans l'état social : la négation des passions, leur contrôle par la volonté.

C'était là l'objet de la vertu de renoncement, cette vertu romaine que Rousseau avait répudiée dans le *Second Discours* : Alors est-ce qu'on va revenir à elle ? Non. Car Rousseau veut le bonheur de l'homme dans le monde, et cette vertu ignore

ce bonheur, le sacrifie expressément soit à la prospérité de l'état, soit quand la vertu romaine est identifiée avec la vertu calviniste ou puritaine, à un bonheur d'après vie. D'autre part, est-ce que Rousseau va en rejeter l'idée ? Peut-être pas davantage ; car puisque cette vertu consiste à contrôler la passion, elle se trouve être un moyen d'écarter des maux, et en fin de compte de réaliser plus facilement le but poursuivi par Rousseau ; le même moyen servirait à deux fins différentes, voire opposées : renoncer au bonheur du monde, et réaliser ce bonheur. Quelque chose de fort intéressant se dessine ici, qui déjà explique comment Rousseau pourra être justifié à retenir le terme *vertu* — dans un sens qui ne sera plus du tout celui du *Second Discours*, et pas tout à fait celui du *Premier Discours*.

Certes il semblera d'abord à nos esprits chrétiens — comme à Rousseau lui-même, — qu'on ne peut parler de « vertu » si on appelle ainsi « les qualités qui peuvent contribuer à la conservation [au bonheur] des individus » (97). Mais c'est simplement quand nous associons ce mot « vertu » à l'idée de renoncement sans compensation terrestre, comme c'était le cas essentiellement dans le *Premier Discours* ; mais en réalité il n'est pas du tout nécessaire — comme le voudrait Rousseau à cet endroit de son *Discours* — de penser qu'en associant l'idée de « bonté » avec « favorable au bonheur » on soit commis à cette définition qu'il « faudrait appeler vertueux celui qui résisterait le moins aux simples impulsions de la nature » (97). La vertu de sagesse des anciens Grecs, par exemple, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur le *Premier Discours* combinait justement fort bien l'idée de renoncement et de contrôle des passions avec celle d'un certain bonheur, moins immédiat souvent, mais plus sûr. Et de fait, c'est le christianisme qui a introduit dans nos civilisations occidentales la notion de vertu impliquant renoncement *absolu* aux joies du monde.

Il y avait d'autre part quelque chose de simpliste dans la façon dont Rousseau pose le problème du bonheur dans le *Second Discours*, quand il séparait l'homme à l'état de nature

et l'homme social par la pensée ; il n'y a pas en effet seulement l'homme qui ne pense pas (sauvage — qui ne connaît pas de maux) et l'homme qui pense (civilisé — qui connaît tous les maux) ; car, une fois qu'il pense, l'homme peut encore penser peu ou beaucoup, faux ou juste, mal ou bien. Il y a donc en réalité trois termes : 1° l'homme qui ne pense pas (pas malheureux) ; 2° l'homme qui pense à moitié ou mal (malheureux) ; 3° l'homme qui pense bien (heureux).

Examinons de ce point de vue la phrase paradoxale de Rousseau : « J'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature (lisons maintenant, un état de malheur), et que l'homme qui pense est un animal dépravé (lisons maintenant, un animal misérable) » (87) (1). La thèse qui associe l'être réfléchissant et l'être dépravé est juste, et nullement paradoxale à l'esprit de Rousseau, si elle s'applique à l'homme qui *commence* à réfléchir, c'est-à-dire qui réfléchit peu ou mal, et qui est dépravé ou mauvais ou malheureux, comparé à celui qui ne réfléchit pas du tout ; mais s'applique-t-elle aussi à l'homme qui réfléchirait à fond ? celui qui, par le développement de la pensée, serait capable des jouissances réelles (propriété, affection, amour, sciences, arts), mais qui, par la même réflexion, poussée plus loin, saurait éviter les dangers de l'état social ? — Ce serait au moins à voir. Rousseau n'a donc pas tort de s'arrêter à cette constatation et de faire valoir que dans un certain sens, l'homme un jour est devenu malheureux parce qu'il s'est mis à réfléchir ; car l'homme allait certainement au début, et même pour longtemps après, réfléchir très gauchement ; — tout comme l'homme qui toucherait pour la première fois un violon jouerait assurément fort mal

Et cependant, Paganini est *devenu* un grand artiste. Nous ne sachions pas que Rousseau l'eût jamais nié. Et on commence donc à soupçonner ainsi qu'en prenant la peine d'aller de la lettre du *Second Discours* à l'esprit, on verrait que Rousseau a commencé à entrevoir que la cause du malheur des hommes n'est pas leur perte de cette bonté naturelle, — qui n'existait

(1) Par parenthèse, le « presque » est joli, il trahit bien le Rousseau paresseux.

même pas, mais leur manque de discernement en passant à l'état social. Même s'il est sans cesse encore victime du mot à sens multiple de « vertu », Rousseau ne pouvait, même dans le *Second Discours*, passer *toujours*, à côté de la notion de vertu raisonnable — celle-ci jouait en quelque sorte des coudes pour arriver au premier plan ; et la logique des choses amenait forcément Rousseau à l'indiquer ici et là de quelque manière : « Nous ne cherchons à connaître, dit-il par exemple (90), que parce que nous désirons de jouir ». Et dès le *Discours sur la vertu des héros* (1751) — si désespérément confus — on le surprend déclarant qu'il fallait abandonner le terrain de la bonté et la méchanceté au sens purement moral pour celui de sagesse et d'aveuglement : « Les hommes sont plus aveugles que méchants » (I, 166).

En résumé : On voit que si Rousseau avait rejeté les Romains pour les sauvages, c'est-à-dire rejeté la vertu qui excluait le bonheur pour revenir à un idéal pas du tout austère avec ce que nous avons appelé la vertu-innocence (laquelle garantit l'homme contre le malheur) il ne va pas cependant s'attarder à cette idylle morale qui ne répond que négativement à ses vœux. Et si d'autre part, il semble encore parfois incliné à se rapprocher plutôt de la vertu romaine, il ne peut en être vraiment question puisque celle-ci récuse le droit au bonheur dans ce monde qui est maintenant devenu son objectif. Il ne reviendra pas aux Romains, en effet, mais les Suisses vont — pour quelques mois au moins — paraître réaliser à ses yeux l'idéal de vie, ou ce qu'il appelle d'un nom toujours le même, la *vertu*.

CHAPITRE III

ROUSSEAU ET LES SUISSES
LETTRE SUR LES SPECTACLES

A

A. — 1. Ton austère de « vertu romaine ». Et cependant pas en accord avec la vertu du *Premier Discours*, ni en désaccord avec le romantisme du *Second*.

2. Différence fondamentale des opinions de Rousseau et de Bossuet sur le théâtre, malgré des apparences d'accord jusque dans les termes employés pour censurer les spectacles.

3. Différence des idées de Rousseau d'avec celles de D'Alembert et des « philosophes » ; ceux-ci adoptent sans autre que l'homme interprètera intelligemment les héros de théâtre ; Rousseau prend en considération la majorité du public qui interprètera de façon funeste à son « utilité », c'est-à-dire à son bonheur.

4. Même à supposer que le peuple comprenne les spectacles qu'on lui offre, le théâtre tel qu'il existe est funeste à l'homme — qui y cherche *naturellement* le fruit défendu.

5. Rousseau esquisse d'autres plaisirs que le théâtre, qui, ceux-ci seront légitimes par le fait qu'ils portent en eux le bonheur plus vrai et plus durable.

B. — Notions à élucider pour bien comprendre la philosophie morale de Rousseau ;

1. *La conscience morale* ou *sentiment moral inné* ; cette notion paraît l'éloigner des « philosophes » et le rapprocher du christianisme traditionnel ; la vérité est juste l'opposé ; mais Rousseau a contribué lui-même à créer la confusion sur ce point, car il a *appelé* ces notions « innées », et il a *démontré* qu'elles ne l'étaient pas. Sa conscience morale est d'essence rationaliste.

2. *Vivre selon la nature* signifie maintenant chez Rousseau non plus : selon la nature primitive, mais — dans l'état social — selon la nature de l'homme, laquelle comporte la raison, c'est-à-dire contrôle la passion romantique ; et il s'agit ici de *la* raison (dans le sens absolu du terme) qui est opposée chez Rousseau à la raison telle que développée par un groupe de philosophes du

XVIII^e siècle et qui *prétendaient* à faux avoir la raison parfaite. Donc sur ce terrain de la raison, le propre terrain choisi par eux, Rousseau se sépare des « philosophes ».

3. Conclusion.

(1) *NOTES sur deux points contestés.*

§ 1. Ce qui frappe d'abord dans la *Lettre à D'Alembert*, c'est le retour au ton de l'austérité.

En vain Rousseau en parle-t-il avec attendrissement dans les *Confessions* (« Elle respirait une douceur d'âme qu'on sentait n'être point jouée ») ; le lecteur n'a vu généralement dans ces pages que Rousseau le censeur, le calviniste, le Genevois (1). Certains la considèrent comme la plus puritaine de ses œuvres. Et il faut bien que cette note soit bien accentuée puisque M. Seillière, qui ne veut voir en Rousseau qu'un romantique à tout crin, et est embarrassé toutes les fois qu'il le trouve proposant quelque discipline morale, dit de la *Lettre à D'Alembert* : « son œuvre la plus rationnelle de beaucoup en morale » ; mais que du reste, se hâte-t-il d'ajouter, « l'esprit de contradiction lui a dictée pour une part » (*A. Vinet*, 925, p. 96).

Le style de l'ouvrage incontestablement justifie jusqu'à un certain point cette impression des lecteurs contraire au sentiment de Rousseau ; il est, presque jusqu'aux toutes dernières pages, d'une sévérité qui rappelle le *Premier Discours*. L'article de D'Alembert (au Vol. V de l'*Encyclopédie*, 1757) conseillant d'établir un théâtre à Genève, contient, écrit Rousseau « le plus dangereux conseil qu'on pût nous donner » (179) : « il ne s'agit plus d'un vain babil de philosophie, mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple » (180). On propose de « réunir la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes » (178) : Or, c'est impossible, car « il s'agit de savoir, en effet, si la morale du théâtre est nécessairement relâchée, si les abus

(1) On ne voit guère que Faguet qui soit d'accord avec Rousseau, il l'appelle « la plus idyllique des œuvres de Rousseau » (*Vie de R.*, p. 264). C'est qu'il ne pense qu'à la dernière partie de la *Lettre*.

sont inévitables, si les inconvénients dérivent de la nature des choses... » (188). Rousseau répond *oui* à ces questions : *La moralité* de Genève serait dès lors le prix à payer pour l'établissement d'un théâtre dans la ville ; c'est un prix inacceptable ; il y a là un piège d'autant plus dangereux à éviter que, même sans la recommandation de D'Alembert, la jeunesse de Genève n'aurait que « trop de penchants » pour le théâtre ; en suivant ce conseil, elle croirait maintenant encore « rendre un service à la patrie et presque au genre humain ! Voilà le sujet de mes alarmes » (179). Et, s'il faut bien convenir que le théâtre français est « à peu près aussi parfait qu'il peut l'être », cependant « je demande quel profit *les mœurs* peuvent tirer de tout cela » (185) ; l'essentiel est « l'effet *moral* d'une tragédie » (196) ; or, sur la scène « le savoir, l'esprit, le courage ont seuls notre admiration, et toi, douce et modeste *vertu*, tu restes toujours sans honneur » (196) ; enfin, « plus la comédie est agréable et parfaite, plus son effet est *funeste aux mœurs* ». (199). Il continue, anathématisant après la tragédie la comédie :

« Le plaisir même du comique est fondé sur un vice du cœur humain; c'est en suite de ce principe que plus la comédie est agréable et parfaite, plus son effet est funeste aux mœurs » (199).

On ne peut applaudir et rire avec le rusé et le méchant sans approuver, ou au moins accepter le mal qu'il fait. Et encore :

« J'entends dire qu'il (Molière) attaque des vices ; mais je voudrais bien que l'on comparât ceux qu'il attaque avec ceux qu'il favorise. Quel est le plus blâmable d'un bourgeois sans esprit et vain qui fait sottement le gentilhomme, ou du gentilhomme qui le dupe ?... Quel est le plus criminel d'un paysan assez fou pour épouser une demoiselle, ou d'une femme qui cherche à déshonorer son époux ?... C'est un grand vice d'être avare et de prêter à usure ; mais n'en est-ce pas un plus grand encore à un fils de voler son père, de lui manquer de respect, de lui faire mille insultants reproches ?... Si la plaisanterie est excellente en est-elle moins punissable ?

Quant au *Misanthrope* (qu'on reconnaît unanimement pour son chef-d'œuvre), c'est comme le couronnement de toute cette action regrettable : « Voulant exposer à la risée publique tous les défauts opposés aux qualités de l'homme aimable, de l'homme de société, après avoir joué tant d'autres ridicules, il lui restait à jouer celui que le monde pardonne le moins, le ridicule de la vertu : C'est ce qu'il a fait dans le *Misanthrope* » (201).

Tel le langage de Rousseau.

Et cependant, dès qu'on examine de près ces phrases, il n'y a pas un mot qui signifie que le vice soit condamné en lui-même et non dans ses conséquences, et la vertu du renoncement recommandée pour sa valeur propre ; ou pas un mot qui irrécusablement condamne ce que nous avons nommé le romantisme, c'est-à-dire la légitimité de la recherche de la jouissance. Les expressions qui donnent cette impression d'austérité avec le plus de force apparente sont toujours qualifiés par le contexte.

Prenons par exemple ces mots à l'adresse de D'Alembert et des Philosophes : « S'il est vrai qu'il faille des amusements à l'homme, vous conviendrez au moins qu'ils ne sont permis qu'autant qu'ils sont nécessaires, et que tout amusement inutile est un mal pour un être dont la vie est si courte » (187). Lorsque des paroles d'un moraliste sévère comme celles que nous venons de rappeler tout à l'heure résonnent à vos oreilles, il est naturel peut-être qu'on soit porté à entendre « s'il est vrai qu'il faille des amusements... » comme signifiant « *S'il était même vrai que...* » interprétant que les amusements *sont* condamnables. Mais dans cette même phrase encore, Rousseau admet qu'il est de ces amusements qui peuvent être « nécessaires » ; et il admet aussi qu'on peut songer à des amusements *utiles*, il parle de la vie courte dont l'homme dispose, vie qu'il ne faut donc pas employer à des « amusements inutiles », — tout cela rend certain qu'il entend par sa phrase : « *parce qu'il est vrai* qu'il faut des amusements... » Et nous avons pour nous confirmer en ceci tout le *Second Discours* qui précède où Rous-

seau cherche le bonheur des hommes dans le monde ; et nous aurons enfin les dernières pages de la *Lettre à D'Alembert* elle-même qui développeront cette thèse — d'ailleurs formulée en toutes lettres dans une *Note*, une de ces *Notes* à la façon de Rousseau qui contient l'essentiel de sa pensée — du « Dieu juste et bienfaisant [qui]...veut que l'homme se délasse »(253-4).

Autre exemple : Rousseau discutant (dans une digression) les hommes frivoles « uniquement occupés de l'importante affaire d'amuser les femmes » (247). De quoi les blâme-t-il ? De manquer d'austérité ? Point, mais de ce qu'ils sont dupes de plaisirs mesquins et en négligent d'autres plus grands ; et il ajoute : « Il ne serait pas difficile de montrer qu'au lieu de gagner à ces usages. les femmes (mêmes) y perdent » (248) ; pour elles aussi il y a mieux comme jouissances que ces hommages constants des hommes.

Autre exemple : Peut-être eût-il été préférable et plus sage de ne pas parler religion du tout dans la *Lettre sur les Spectacles* ; mais Rousseau s'y est laissé entraîner, car D'Alembert, pour gagner la cause du théâtre, en avait parlé le premier. Après tout, disait celui-ci, le clergé « socinien » de Genève ne connaît déjà plus la morale austère du renoncement professé par l'église traditionnelle. Or Rousseau, en prenant le parti du clergé de Genève, peut sembler un instant prendre parti pour le calvinisme ; il réfute D'Alembert en disant que celui-ci suppose seulement d'après ouï-dire l'existence du socianisme à Genève, sans en rien savoir certainement ; et que du moment que les pasteurs ne se déclarent pas eux-mêmes sociniens, on n'a pas le droit de leur prêter cette croyance ; mais Rousseau s'arrête là ; et au contraire dans des passages tout voisins, le voici qui justement loue un Dieu qui veut le bonheur des hommes, même le bonheur terrestre ; lui, Rousseau, n'a aucune sympathie par exemple pour la doctrine des peines éternelles : « Je ne suis pas scandalisé que ceux qui servent un Dieu clément et juste, rejettent l'éternité des peines » (184). Et quant aux idées de tolérance et d'indifférence aux dogmes trouvées à Genève, elles le séduisent à tel point qu'il s'écrie : Et si c'est là du socianisme, « je vous remercie pour ma patrie

de l'esprit de philosophie et d'humanité que vous reconnaissez dans son clergé » (185).

Donc l'idée de vertu renoncement *demeure périmée*. Rousseau n'y revient pas.

§ 2. Il faut être sur ses gardes, et nous ne résistons pas au désir de montrer comme l'érudition moderne, qui s'est faite si naïvement l'esclave des textes (mais non des contextes !) a parfois égaré. On a souvent rapproché Rousseau de Bossuet (nous l'avons rappelé dans notre Introduction) ; et en effet la *Lettre sur les Spectacles* rappelle tellement les *Maximes et Réflexions sur la Comédie* qu'on en demeure confondu. Avec apparemment les mêmes arguments, souvent avec les mêmes termes que Rousseau, Bossuet a voulu réduire la question du théâtre à la « question des bonnes mœurs » (11). Comme le fera Rousseau, Bossuet affirme que le théâtre français — Corneille, Racine — est dans toute sa grande éloquence, « dangereux à la pudeur » ; et, de même que le fera Rousseau, Bossuet s'attaque aux « infâmies » de Molière et aux « fausses tendresses » de Quinault (111). Le nœud du problème semble être exactement le même chez les deux écrivains ; à savoir qu'un auteur, quoiqu'il en dise, écrit toujours, et *doit* toujours écrire ses pièces pour « exciter les passions » c'est-à-dire pour plaire ; et « si même elles manquent leur coup, les règles de l'art sont frustrées » (IV) ; or, « il faut toujours que les règles de la véritable vertu souffrent par quelque endroit pour donner au spectateur le plaisir qu'il cherche » (VI) ; enfin, c'est la séduction de l'amour au théâtre qui constitue le plus grand danger : « Mais il y paraît comme une noble faiblesse, comme la faiblesse des héros et des héroïnes » ; supposez même qu'on admette quelque chose de licite en amour, cependant « le licite loin d'empêcher son contraire, le provoque, et vous pouvez dire à coup sûr de tout ce qui excite le sensible dans les comédies les plus honnêtes, qu'il attaque secrètement la pudeur » (V), etc. (1).

(1) Malgré ces arguments si précisément les mêmes, nous ne voyons pas du

Eh bien, malgré tant d'analogies, il n'y en a pas moins entre les deux écrivains, divergence fondamentale ; car, s'ils reprochent les mêmes choses, c'est pour des motifs différents. Pour Bossuet, d'une part, et pour l'Église, la mondanité (qui signifie amour du monde) est mauvaise *en soi* ; tout « amusement » est autant de pris sur la part de Dieu ; Bossuet s'appuie volontiers sur cette idée de Platon : « qu'un homme sage avait honte de faire rire » (XXXII) ; et surtout, cela va de soi, il invoque l'autorité des Pères, pour lesquels « il était ordinaire de prendre à la lettre la parole de Notre Seigneur : *Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez* » (XXXIII). Il citait aussi l'exemple de Saint-Augustin qui « met en doute s'il faut laisser dans les églises un chant harmonieux, ou s'il vaut mieux s'attacher à la sévère discipline de Saint-Athanase et de l'église d'Alexandrie dont la gravité souffrait à peine dans le chant ou plutôt la récitation des Psaumes de faibles inflexions » (XXI). Pour Rousseau d'autre part, la « mondanité » n'a rien de répréhensible en soi ; le plaisir, la jouissance sont légitimes, et Dieu même veut que « l'homme se délasse ».

Ceci est vrai : le ton de Rousseau est aussi sévère que celui de Bossuet ; il est plus sévère qu'il ne l'a jamais été. Mais voilà justement ce qui fait l'intérêt de cette nouvelle phase de la pensée de Rousseau. Dès qu'on se pose la question, il devient évident que la seule raison aux yeux de Rousseau pour condamner le théâtre, c'est que celui-ci constitue une jouissance dont les *effets* sont préjudiciables, très préjudiciables au bonheur de l'homme. Il ne prétend pas prouver davantage ; mais son enthousiasme pour cette cause, combinée avec la conscience de la force de la tentation du théâtre, lui inspire ses avertissements foudroyants. Une mère mettant son enfant en garde contre le feu ne plaisante point ; elle tance et menace

tout qu'il *faille* voir des emprunts de Rousseau à Bossuet. L'intelligence travaille partout de même, et suggère naturellement les mêmes raisonnements dans des conditions semblables. Brunet, dans son excellente édition de la *Lettre sur les Spectacles* (Hachette) n'est pas de cet avis, et pense que Rousseau a dû connaître Bossuet et s'en servir.

en proportion de son souci pour la sécurité de l'enfant. Ce souci du bonheur des hommes inspire à Rousseau même sévérité.

§ 3. Un petit fait aurait pu éveiller l'attention du lecteur sur cette différence, c'est qu'on va voir Rousseau substituer de plus en plus fréquemment le mot *utile* (qui a un ton plus rationnel) au mot *vertueux* qui conserve depuis l'avènement du Christianisme quelque chose de métaphysique. Il consacrera positivement ce terme dans *Emile* ; Que saura Émile, arrivé à l'âge de l'intelligence, à 12, 15-16 ans ? « Il ne s'agit pas de savoir ce qui est, mais seulement ce qui est utile... » ; « A quoi cela est-il bon ? Voilà désormais le mot sacré, le mot déterminant... ». Mais dès avant l'*Emile*, et de plus en plus, le mot *utile* servira à la discussion philosophique, tandis que le mot *vertu* sera réservé aux morceaux d'éloquence.

Comme pour le mot *bon*, Rousseau n'analyse pas du reste explicitement sa notion d'utile. Le lecteur doit d'après le contexte en déduire le sens : « utile à quoi ? » Bossuet lui-même eût pu arguer : Utile à la réalisation de l'idéal chrétien de renoncement. Et à vrai dire, on ne peut saisir le vrai sens du terme chez Rousseau à moins qu'on ne se souvienne du *Second Discours* ; Rousseau qui avait écrit ce Discours s'en souvenait, lui, mais le lecteur toujours superficiel ne s'en souvient guère qu'après être déjà bien avancé dans sa lecture. Aux premières pages, tout ce qu'on peut deviner c'est que les « amusements utiles » demandent du discernement, tandis que les amusements auxquels on s'abandonne sans discernement peuvent être non utiles, ou mauvais. Mais il n'y a pas de « Prosopopée à Fabricius » dans la *Lettre à D'Alembert* ; il n'y a pas de plaidoirie pour l'austérité des mœurs d'autrefois, et on finit par se rendre bien compte qu'il s'agit de l'utilité du théâtre pour le bonheur des hommes.

En somme, le nœud de la question, selon Rousseau, consiste en ceci : l'erreur des « Philosophes » comme d'Alembert ou Voltaire, c'est de juger le théâtre du point de vue de l'art seulement en négligeant l'effet moral sur les spectateurs.

Or, pour une petite élite de spectateurs, sans doute, pour des gens cultivés, pour « l'honnête homme » des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les héros grecs et romains des tragédies sont simplement *intéressants* (telle Phèdre, tels Syphax, Agamemnon, Horace, Œdipe) ; leurs « crimes » du reste, non seulement s'expliquent, mais même, moralement parlant, s'excusent ; car, placés dans des circonstances particulières où les avaient forcés les dieux, symboles de la fatalité, ces héros, ont commis *en les détestant* des actions néfastes ; ils méritent notre sympathie. L'idée d'une moralité des actions, de blâme ou de louange, est absente ; ils nous intéressent davantage que le commun des mortels simplement parce que les auteurs des tragédies les ont choisis dans les milieux où la souffrance des choses de l'esprit est plus grande, où les sentiments de l'âme sont plus développés. *Mais* cette conception-là n'est pas à la portée des spectateurs de nos théâtres modernes qui ne sont pas familiers avec la philosophie fataliste de l'antiquité, — ni du reste avec aucune philosophie autre que celle enseignée par l'Eglise, et qui est essentiellement une philosophie de responsabilité morale ; et même si cette conception des choses (fatalité) était acceptable philosophiquement parlant, et plus vraie que celle de l'Eglise, elle serait encore absurde à étaler aux yeux des masses. Le théâtre grec visait les citoyens, c'est-à-dire une élite ; le théâtre moderne *vise* peut-être aussi une élite, mais il *atteint* la masse qui depuis l'avènement du christianisme est au moins à demi affranchie de la servitude ; c'est-à-dire cette masse pour qui, par suite de sa conscience chrétienne d'une responsabilité morale, voit avec simplicité dans un « héros » littéraire un homme dont les actions seraient à admirer, ou en tous cas un homme avec qui — *a priori* pour ainsi dire — la notion de crime ne saurait être associée ; autrement elle ne pourrait le considérer comme un « héros ». Or aux yeux de Rousseau, cette masse innombrable importe beaucoup plus que la petite élite au nom de laquelle bataillent d'Alembert et Voltaire ; et Rousseau s'identifiera avec cette grande majorité des spectateurs qui voient dans les « êtres exceptionnels » dont les histoires les

fascinent comme elles fascinent le public d'élite, des héros dont les actions peuvent être admirées, voire même sont à imiter. Pour ces spectateurs-là, quand l'homme commet un meurtre ce n'est pas un dieu qui a guidé sa main, mais c'est la volonté qui a agi. Bref, lorsqu'on leur dira : « Voici un héros », ils chercherront en cet homme un héros tel qu'ils le conçoivent, eux ; non un héros de passion, ou de souffrance, mais un héros d'action ; ils obéiront à la suggestion, ne plaindront pas, mais admireront le parricide, le meurtrier, l'incestueux. Leurs idées seront peut-être bouleversées, mais puisque de grands écrivains affirment que ce sont là des « héros », on acceptera d'autorité ce dogme.

Rousseau songe aux conséquences de ce formidable malentendu. Quel enfer sera le monde si les hommes se mettent à agir en partant de la théorie que les êtres de meurtre et de crime sont d' « intéressants » modèles ! Et d'ailleurs ce ne sont pas seulement leurs victimes à qui il faut penser, mais aux héros eux-mêmes dont l'existence sera un tissu de lamentables tragédies, si, cultivant la philosophie de la fatalité, ils s'abandonnent à leurs passions.

Il n'est pas nécessaire du tout pour comprendre la thèse de Rousseau d'adopter la morale que prêche l'Eglise (renoncement aux jouissances de la vie) ; la morale du bonheur sous n'importe quelle forme entre en ligne de compte tout aussi bien : la responsabilité morales des hommes de théâtre demeure puisqu'il y a toujours *action* morale sur le public « Tout tire à conséquence pour les spectateurs » (199). Dès lors, dit Rousseau, acceptez que la tragédie soit intéressante concédez même qu'on puisse trouver des leçons de vertu, dans certaines pièces — et Rousseau reste d'accord qu'il existe par hasard des pièces de théâtre dont la morale est irréprochable — ce n'est pas assez ; encore faut-il que la majorité des spectateurs conçoivent les choses ainsi ; cependant :

« Suivez la plupart des pièces du Théâtre Français ; vous trouverez presque dans toutes des monstres abominables et des actions atroces, utile si l'on veut à donner de l'intérêt aux pièces et de l'exer-

cice aux vertus, mais dangereuses certainement en ce qu'elles accoutument les yeux du peuple à des horreurs qu'il ne devrait pas même connaître, et à des forfaits qu'il ne devrait pas supposer possibles » (199).

Or notons l'expression *les yeux du peuple* ; le danger c'est donc l'entendement imparfait, l'imbécillité si l'on veut, des masses. Par exemple, *Mahomet* ou *le Fanatisme* de Voltaire peut être pour quelques spectateurs intelligents, une pièce belle, morale même et utile ; mais par le fait qu'elle présente au peuple le fanatisme *triomphant*; — et par le seul fait que *Mahomet* est donné comme un « héros », c'est-à-dire après tout est un homme digne de faire le sujet d'une tragédie, — cette pièce est « dangereuse » ;

« Je crains bien ... qu'aux yeux des spectateurs, sa grandeur d'âme ne diminue beaucoup l'atrocité de ses crimes, et qu'une pareille pièce jouée devant des gens en état de choisir ne fit plus de Mahomet que de Zopire » (197).

Dans le domaine de la Comédie, la pensée vraie de Rousseau éclate bien plus lumineuse encore. Naturellement, car les maux signalés dans la Tragédie sont en très grande partie neutralisés par le fait que les personnages sont ainsi conçus que l'application de leur morale à nos circonstances de tous les jours ne s'impose pas trop à l'esprit. Ces princes et princesses, débitant des discours sublimes et abstraits dans des situations si exceptionnelles, ne sont pas nos frères ; ils rappellent encore trop les demi-dieux qu'ils étaient à l'origine. Dans la Comédie, il en est autrement. Ce sont des personnages empruntés à la vie de tous les jours qui sont mis à la scène, et l'effet pratique mauvais du théâtre ressort immédiatement. Voyez Molière, « des talents duquel je suis plus admirateur que personne » :

« Ses honnêtes gens ne sont que des gens qui parlent ; ses vicieux sont des gens qui agissent et que les brillants succès favorisent le plus souvent. Enfin l'honneur des applaudissements rarement pour le plus estimable, est presque toujours pour le plus adroit « (200).

Et Rousseau invite ceux qui oublient les victimes pour les adroits à oublier les adroits pour les victimes. Que « les sots sont victimes des méchants » est vrai dans la vie ; mais au théâtre c'est pire car ces choses sont mises « avec un air d'approbation » (200). Rappelons au moins quelques phrases du plaidoyer de Rousseau contre Molière :

« Voyez comment, pour multiplier ses plaisanteries, cet homme trouble tout l'ordre de la société ; avec quel scandale il renverse tous les rapports les plus sacrés sur lesquels elle est fondée, comment il tourne en dérision les respectables droits des pères sur leurs enfants, des maris sur les femmes, des maîtres sur leurs serviteurs ! Il fait rire, il est vrai, et n'en devient que plus coupable en forçant par un charme invincible, les sages mêmes de se prêter à des railleries qui devraient attirer leur indignation. »

On a toujours appuyé — incité à la chose d'ailleurs par le mot de connotation austère de « vertu », brandi et par Molière et par Rousseau à propos d'Alceste — sur le mauvais côté dans la discussion du Misanthrope ; on a laissé dans l'ombre ce que Rousseau avait au fond bien souligné, qu'Alceste est un homme « qui aime ses semblables » : « Qu'est-ce que le Misanthrope de Molière ? C'est un homme de bien qui déteste les mœurs de son siècle et la méchancecté de ses contemporains ; qui, précisément parce qu'il aime ses semblables, hait en eux les maux qu'ils se font réciproquement et les vices dont ces maux sont l'ouvrage » (202). Sans doute, Alceste s'écrie qu'il hait *tous* les hommes :

Les uns parce qu'ils sont méchants,
Et les autres pour être aux méchants complaisants.

Mais, pour ces derniers, c'est façon de dire : il hait leur bêtise — dont ils ne peuvent rien — et plaint leur sort. Rousseau d'autre part, déteste Philinte qui par sa bonté *aveugle* contribue à augmenter la somme du malheur ; si le Misanthrope est colère et « méchant » parce qu'il hait les hommes, Philinte est doux et « bon » parce qu'il n'aime pas les hommes.

Rappelons à ce sujet, avant d'aller plus loin, le frappant passage relatif au *Légataire universel* :

« Osons le dire sans détour, qui de nous est assez sûr de lui pour supporter la représentation d'une pareille comédie sans être de moitié des tours qui s'y jouent ? Qui ne serait un peu fâché si le filou venait à être surpris ou manquait son coup ?... Belle instruction pour la jeunesse [c'est-à-dire pour les esprits mal mûrs] que celle où les hommes faits ont bien de la peine à se garantir de la séduction du vice ?... En vérité, pour savoir mettre un fripon sur la scène, il faut un auteur bien honnête homme » (208).

***

Rousseau, en même temps qu'il traite en général de la tragédie et de la comédie, consacre des pages très spéciales à l'*amour* au théâtre. Car, justement il n'y a aucune passion qui séduise et charme autant, et par conséquent qu'il soit plus naturel aux auteurs soucieux de plaire, de porter à la scène. Surtout récemment, depuis Molière et Corneille, on n'a guère que des « romans sous le nom de pièces dramatiques ». L'amour est une « passion dangereuse » (208-9).

Nous interprétons ainsi, en la résumant, l'argumentation de l'auteur de la *Lettre sur les Spectacles* : L'amour est le règne des femmes ; or ce règne est mauvais. La femme peut être une préoccupation légitime, douce, très recommandable dans la vie ; par le fait qu'elle ne peut être la seule préoccupation, il y a possibilité d'excès et par le fait que la femme est si douce et si absorbante, il y a même *probabilité* d'excès ; donc il y a urgence à contrôler particulièrement cette passion, urgence de « vertu ». Rousseau introduit à plusieurs reprises de véritables traités sur le rôle de la femme dans la société. Les femmes dans l'amour « selon l'ordre naturel » résistent, c'est-à-dire que tout en ne demandant qu'à céder, elles font valoir leurs avantages elles exploitent leur domination ; elles rendent le mal plus aigu. Et celle qui saura le mieux faire valoir ses charmes, la femme qui sera la plus femme, et qui par conséquent sera la plus dangereuse, aura le plus de pouvoir ; déjà, tandis que les

Anciens « confinaient leurs femmes dans la maison [Rousseau dit « par respect », — le motif importe peu] chez nous la femme la plus estimée est celle qui fait le plus de bruit » (210) : c'est non seulement la femme, mais la mauvaise femme, « la Dame de cour » qui est mise au premier rang : — faut-il que le théâtre y contribue encore ?

Un contre-coup néfaste de cet état de chose dans la société et au théâtre, est que les vieillards sont méprisés sur la scène ; en effet, où l'amour règne, il n'y a pas de place pour les plus sages, pour ceux qui ont pu acquérir l'expérience de la vie et entre les mains de qui on pourrait en sécurité remettre le soin du bien-être général.

Tout cela nous paraît aujourd'hui — et en fait paraissait à des contemporains comme Voltaire — un peu redondant ; mais il est bien certain qu'on lit mal quand on voit dans tout cela un Rousseau moraliste et chagrin ; il ne condamne pas l'amour, il ne peut le condamner puisque c'est un sentiment très doux, et qu'il veut que l'homme fasse usage de ses moyens de jouissance ; mais est-ce sa faute s'il y a péril ? « Le mal qu'on reproche au théâtre [on, c'est-à-dire moi, Rousseau] n'est pas précisément inspiré des passions criminelles [car, la tragédie surtout, est souvent tout à fait honnête, ainsi *Le Cid*] mais de disposer l'âme à des sentiments trop tendres qu'on satisfait ensuite au dépend de la vertu » (212), — de la « vertu », lisez « de l'ordre et du bonheur ».

« Quand il serait vrai qu'on ne peint au théâtre que des passions légitimes, s'en suit-il de là que les impressions en sont-plus faibles, que les effets en sont moins dangereux ?... quand le patricien Manilius fut chassé du Sénat de Rome pour avoir donné un baiser à sa femme en présence de sa fille, à ne considérer cette action qu'en elle-même qu'avait-elle de répréhensible ? Rien sans doute ; elle annonçait même un sentiment louable. Mais les chastes feux de la mère en pouvaient inspirer d'impurs à la fille. C'était d'une action fort honnête faire un exemple de corruption. Voilà les effets du théâtre » (212).

Rousseau expose longuement, et de la façon la plus habile, le sujet de la Bérénice de Racine. Titus hésite entre son amour

pour une princesse étrangère et son devoir d'empereur lui interdisant un tel mariage. Au début de la pièce on blâme la faiblesse de Titus hésitant, il manque de virilité ; mais à la fin de la pièce, Bérénice a été si touchante qu'on voudrait que Titus sacrifiât la « vertu ». Le spectateur « finit par plaindre cet homme sensible qu'il méprisait, par s'intéresser même à cette passion dont il lui faisait un crime, par murmurer en secret du sacrifice qu'il est forcé d'en faire aux lois de sa patrie » (213). Le public est du reste, parfaitement convaincu du devoir de Titus ; mais

« Cela n'empêche pas que certaines passions satisfaites ne leur semblent préférables à la vertu même, et que s'ils sont contents de voir Titus vertueux et magnanime, ils ne le fussent encore plus de le voir heureux et faible, ou du moins qu'ils ne consentissent volontiers à l'être à sa place... Tant il est vrai que les tableaux de l'amour font toujours plus d'impresion que les maximes de la sagesse, et que l'effet d'une tragédie est tout à fait indépendant de celui du dénouement » (214).

L'amour est irrésistible, car « on se dit malgré soi qu'un sentiment si délicieux console de tout » (215). Et la tragédie ne le cède en rien à la comédie dans la part qu'elle prend à suggérer cette idée ; car précisément ce qui est si « dangereux » c'est que ces images de l'amour, on ne les trouve dans la tragédie, qu'entre âmes honnêtes » (215) ; or, personne ne se croit obligé d'être un héros, et c'est ainsi « qu'admirant l'amour honnête on se livre à l'amour criminel » (215).

Il ne sera pas superflu de rappeler ici que cette considération du public pas foncièrement intelligent entre les mains de qui la civilisation met des armes dangereuses, lui était déjà apparue à propos des théories développées dans son *premier Discours* ; mais là comme ici, il avait manqué de se rendre compte que c'était au fond son grand argument ; elle ne devint consciente pour lui-même, pour ainsi dire qu'après coup ; il la mentionne tout à la fin comme un correctif à certaines conclusions qu'on pourrait lui prêter (qu'il voudrait revenir au temps où la civilisation n'existait pas)

« Que penserons-nous de ces compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrètement brisé la porte des sciences et introduit dans le sanctuaire une populace indigne d'en approcher, tandis qu'il serait à à souhaiter que tous ceux qui ne pouvaient avancer loin dans la carrière des lettres eussent été rebutés dès l'entrée et fussent jetés dans les arts utiles à la société » (I, 19).

Et puis, dans la réfutation aux attaques, il ramène vigoureusement cette idée : « J'ai dit que la science convient à quelques grands génies, mais qu'elle est toujours nuisible aux peuples qui la cultivent » (26). Citons encore ceci : « La science est très bonne en soi ; cela est évident et il faudrait avoir renoncé au bon sens pour dire le contraire... Cependant ma conclusion était que, puisque les sciences font plus de mal aux mœurs que de bien à la société [c'est depuis le *Second Discours* seulement qu'il identifiera les deux choses] il eût été à désirer que les hommes s'y fussent livrés avec moins d'ardeur » (1, 31). Malheureusement le *Discours* est resté ce qu'il était — bien peu lisant les correctifs ajoutés dans les longues discussions qui suivirent, — c'est-à-dire susceptible de commentaires erronés, partant l'apparence du paradoxe, tout comme la *Lettre sur les Spectacles*. Dans la *Préface à Narcisse*, on trouve ces mots caractéristiques : « La science n'est point faite pour l'homme en général il s'égare sans cesse dans sa recherche, et s'il l'obtient quelquefois ce n'est presque jamais qu'à son préjudice » (V, 107). Enfin rappelons encore ce passage de la réponse de Rousseau à la lettre fameuse dans laquelle Voltaire avait essayé de ridiculiser le *Second Discours* (30 août 1756 : « il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage ») : « Ce que nous ne savons point nous nuit beaucoup moins que ce que nous croyons savoir. »

§ 4. Mais Rousseau est un dialecticien de première force ; et s'il groupe presque toujours ses arguments selon un plan émotionnel plutôt que rationnel, cependant il n'en manque pas un. Supposé que le peuple fût à même d'entendre, dans le sens supérieur du terme, le théâtre sera-t-il « utile » ? — utile aux mœurs, utile au bonheur ? Non, car il se trouve que plus une

pièce est non-utile, voire plus elle est dangereuse, plus le peuple l'aime. Le premier objet du théâtre, pour le peuple c'est certainement l'amusement:

« Quant à l'espèce de spectacles [qui prévaudra] c'est nécessairement le plaisir qu'ils donnent et non leur utilité qui la détermine. Si l'utilité peut s'y trouver, à la bonheur ; mais l'objet principal est de plaire, et pourvu que le peuple s'amuse, cet objet est assez rempli » (188). [Donc] « Qu'on n'attribue pas au théâtre le pouvoir de changer les sentiments ni des mœurs, qu'il ne peut que suivre et embellir. Un auteur qui voudrait heurter le goût général composerait bientôt pour lui seul » (189) (1).

Les objections sont prévues :

I. Le théâtre enseigne la « vertu », même une vertu conduisant au bonheur, prétend-on parfois. Rousseau répond : *a*) Il n'est pas exact, comme on l'assure souvent, que la vertu soit toujours récompensée et le crime puni ; dans cette atmosphère particulière de « grandeur » où se meut la tragédie (et Rousseau entend généralement la tragédie française comme la meilleure du monde moderne) des scélérats comme des héros sont encensés, « témoins, Catilina, Mahomet, Atrée et beaucoup d'autres » (196). Atrée finit la tragédie qui porte son nom par ce vers :

Et je jouis enfin du prix de mes forfaits.

(1) « Nous ne partageons pas, dira encore Rousseau, les affections (ou passions) de tous les personnages, il est vrai ; car, leurs intérêts étant opposés, il faut bien que l'auteur nous en fasse préférer quelques-uns ; autrement nous n'en prendrions point du tout ; *mais* loin de pouvoir choisir pour cela entre les passions qu'il veut nous faire aimer, l'auteur est forcé de choisir celles que *nous* aimons... A Londres, un drame intéresse en faisant haïr les Français ; à Tunis, la belle passion sera la piraterie ; à Messine, une vengeance bien savourée ; à Goa, l'honneur de brûler les Juifs. Qu'un auteur choque ces maximes, il pourra faire une fort belle pièce où l'on n'ira point » : il aura « manqué à la première loi de son art » (190-1).

Rousseau aurait pu citer les paroles de Molière lui-même, dans la *Critique de l'Ecole des Femmes*, Sc. VII : « Je voudrais bien savoir si la grande règle de toutes les règles n'est pas de plaire, et si une pièce de théâtre qui a attrapé son but n'a pas suivi le bon chemin ? » Et Racine dans la *Préface à Bérénice*, de même : « La principale règle est de plaire et de toucher : toutes les autres ne sont faites que pour parvenir à cette première ».

b) D'ailleurs, même lorsque les criminels sont punis, « ils sont présentés sous un aspect si favorable que tout l'intérêt est pour eux ». Le vertueux Caton est un pédant, Cicéron, le sauveur de la république est un rhéteur ; et d'autre part, « au forfait de brigands » d'un Catilina, on donne le coloris « des exploits d'un héros » ; et « on a peine à ne pas excuser » l'incestueuse Phèdre, l'empoisonneur Syphax, le meurtrier de sa sœur Horace, celui de sa fille Agamemnon, celui de sa mère Oreste » (199).

2. Autre objection : Les écrivains de théâtre ont peut-être échoué, mais ils ont *voulu* la moralité ; et dès lors le théâtre existant peut être condamné, mais pas le théâtre en soi. Ronsard déjà, dont toute l'œuvre consista longtemps à affranchir l'art de l'Eglise, affirmait que la tragédie et la comédie devraient être avant tout « didactiques et enseignantes ». Selon Corneille, il s'agira au théâtre de peindre la vertu et le vice tels qu'ils sont, et la vertu est certaine de gagner tous les cœurs, même malheureuse et le vice est certain d'être haï même triomphant ». Selon Racine « la scène devrait être une école où la vertu devrait être enseignée de même que dans les écoles de philosophie » (1)

Rousseau répond : Supposé encore que le théâtre soit utile et vertueux, et supposé que le public s'y rende, le théâtre alors ferait œuvre superflue : « Le théâtre, dit-on, dirigé comme il peut et comme il doit l'être rend la vertu aimable et le vice odieux ? » Mais, qu'est-il besoin de théâtre pour cela :

« Avant qu'il y eût des comédiens, n'aimait-on point les gens de bien, ne haïssait-on point les méchants ?... Le théâtre rend la vertu

(1) En Angleterre la même opinion prévalait. Le Docteur Johnson représente bien le point de vue anglo-saxon des siècles passés, lui qui choisissait jusqu'aux exemples de son dictionnaire avec l'idée de suggérer des pensées morales. Il considère que « le premier défaut de Shakespeare est celui qu'on peut reprocher à tous les livres des hommes. Il sacrifie la vertu à l'opportunité, et il est tellement plus préoccupé de plaire que d'instruire qu'il semble écrire sans aucun souci de la vertu... C'est toujours le devoir d'un auteur de rendre le monde meilleur » (Cf. Jusserand, *What to expect of Shakespeare* ; 1911).

aimable... Il opère un grand prodige de faire ce que la nature et la raison font avant lui » (191).

C'est du « verbiage » que de nous faire accroire que le théâtre nous fait « juger des êtres moraux autrement que nous en jugeons nous-mêmes ». « Il n'y a point d'art pour produire cet intérêt [pour la bonne morale], mais seulement pour s'en prévaloir » (192).

« Nos auteurs modernes (Destouches, Lachaussée, p. ex.) font des pièces plus épurées (que Molière et Regnard)... qu'arrive-t-il ? Qu'elles n'ont plus de vrai comique et ne produisent aucun effet. Elles instruisent beaucoup si l'on veut, mais elles ennuient encore davantage. Autant vaudrait aller au sermon. » (208).

3. Reprendra-t-on la thèse d'Aristote : « La tragédie mène à la pitié par la terreur », c'est-à-dire qu'en exaltant la pitié, on exerce en quelque sorte et développe ce sentiment ? Réponse : Telle qu'on pourrait exciter la pitié au théâtre, ce ne serait « qu'une émotion passagère et vaine » puisqu'elle s'exerce sur une non-réalité ; qui plus est, nous allons nous payer de sentimentalité pour négliger l'action ; telle Messaline touchée et pleurant en entendant Valérius Asiasticus implorant sa grâce et qui cependant le fait exécuter ; ainsi, nous croirions qu' « en donnant des pleurs à ces fictions [théâtrales]nous avons satisfait à tous les droits de l'humanité sans avoir plus rien à mettre du nôtre » (193) ; nous allons « pleurer », nous applaudire de nos « belles âmes » — et cela s'arrêtera là. Ou alors, supposez que le crime soit puni et la vertu récompensée,ces pièces nous transportent dans le domaine de l'imagination pure, et on s'habitue à considérer la lutte entre la vertu et le vice [Corneille, Racine] comme hors du domaine de la réalité, c'est-à-dire comme étrangères à la vie.

La question étant donc : « Quel profit les mœurs peuvent tirer du théâtre» (195), on peut déjà répondre, sans même examiner le théâtre de la réalité, que « le bien est nul » ; et déjà, que plutôt le théâtre nous porte à l'indifférence au bien, ce qui est assez grave. Alors reste « le mal », que positivemet le théâtre

pourrait faire : Il y en a ; il suffit d'étudier l'œuvre de nos écrivains.

Nous pouvons être très brefs sur d'autres dangers sociaux qui sont liés à la cause du théâtre, car il s'agit d'objections bien plus banales que les précédentes. Rousseau voit toujours les obstacles au bonheur.

Les goûts « de luxe, de parure, et de dissipation » (216), il les déplore non pas en tant que « vices » proprement dits, mais à cause de leurs suites : les soucis d'argent, les jalousies, les maladies, bref toutes sortes de misères. Et si déjà les personnages représentés sur la scène suggèrent des façons de vivre luxueusement et libertinement, les acteurs ajoutent encore au mal en agissant par le mauvais exemple de leurs mœurs privées (221-32). Rousseau insiste beaucoup sur ces dangers de la profession d'acteur qui ne peut être honnête : « Des spectacles et des mœurs voilà qui formerait vraiement un spectacle à voir » (221). L'immoralité des acteurs est universelle, sauf pour les Grecs chez lesquels le théâtre était un sacerdoce et où les femmes ne montaient jamais sur la scène ; il y a donc une cause universelle, cause facile à trouver.

« Qu'est-ce que le talent du comédien ? L'art de contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid, de dire autre chose que ce qu'on pense aussi naturellement que si l'on le pensait réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui » (231).

Rousseau n'accusera pas l'acteur d'être précisément un trompeur, mais de cultiver pour tout métier le talent de tromper les hommes, et de s'exercer à des habitudes qui, ne pouvant être innocentes qu'au théâtre, ne servent partout ailleurs qu'à mal faire (231).

« Ces hommes si bien parés, si bien exercés au ton de la galanterie et aux accents de la passion n'abuseront-ils jamais de cet art pour séduire de jeunes personnes ? Partout la tentation de mal faire augmente avec la facilité ; et il faut que les comédiens soient plus

vertueux que les autres hommes s'ils ne sont plus corrompus » (231) (2). [Et il conclut] : « Si tout cela tient à la profession du comédien, que ferons-nous, Monsieur, pour prévenir des effets inévitables ? Pour moi je ne vois qu'un seul moyen ; c'est d'ôter la cause... défendre aux comédiens d'être vicieux, c'est défendre à l'homme d'être malade » (240).

Il est d'ailleurs tout aussi impossible de prévenir les effets d'exemples funestes sur la communauté dans une petite ville comme Genève que dans une grande. Dans une petite ville, les acteurs connaissent les magistrats, et il y aura des acceptions de personnes ; et les lois, si elles existent, ne seront pas appliquées ; supposé même que le magistrat soit intègre, il y aura toujours sa femme et ses enfants qui, n'étant pas responsables de faire observer la loi, favoriseront l'acteur.

« Quel homme osera s'opposer à ce torrent, si ce n'est peut-être quelque ancien pasteur rigide qu'on n'écoutera point, et dont le sens et la gravité passeront pour pédanteries chez une jeunesse inconsidérée ? » (261).

Tout ceci est de bonne psychologie. L'acteur par sa seule présence et son exemple incite à la passion, laquelle est cause de désordre, lequel chasse le bonheur de la sagesse.

***

§ 5. Et, à la rigueur, dans tout ceci encore, les commentateurs qui s'en tiennent uniquement à la lettre des textes pourraient essayer de soutenir que Rousseau marchait la main dans la main avec Bossuet — puisque les effets du théâtre tour à tour considérés, sont combattus comme étant mauvais et par l'un et par l'autre : Ils sont mauvais comme contraires à la vertu de renoncement, et ils sont mauvais aussi comme allant à l'encontre du bonheur humain.

Ici cependant les chemins se séparent complétement ; ou plutôt, le théâtre étant condamné comme amusement mondain, et amusement mondain étant du point de vue chrétien condamnable en soi, la tâche de Bossuet est finie ; il n'y a rien

à ajouter. Pour Rousseau au contraire, qui ne nie pas du tout la légitimité du plaisir dans le monde, il reste quelque chose à faire ; en fait il reste l'essentiel à faire : il peut être constructif après avoir été destructif. N'y aurait-il pas, en effet, un amusement mondain qu'on pourrait substituer à celui du théâtre qui nuit à l'homme, un amusement qui — si l'homme s'avisait d'y recourir — le dédommagerait, et peut-être davantage? Rousseau répond : Certainement. Il y a dans la vie des jouissances qui, outre qu'elles ne sont pas dangereuses pour la morale et le bonheur, sont plus grandes, plus profondes, plus raffinées que ne pourraient jamais êtres celles du théâtre ; ou tout au moins, on en peut goûter d'aussi profondes et d'aussi raffinées sans avoir recours à cette machinerie compliquée du théâtre. Seulement, il faut les entendre. Comme la parure violente trahit l'esprit naïf, et la parure modeste trahit le goût, (c'est-à-dire au fond trahit une intelligence plus pénétrante qui voit déjà des beautés là où l'esprit fruste doit les suppléer par le criard), ainsi le théâtre trahit « un faux goût », sans tact, sans délicatesse, substitué mal à propos parmi nous à la solidité de la raison (254).

Et Rousseau donne des exemples de gens qui n'ont pas l'amusement des théâtres, et il démontre non pas qu'ils sont *meilleurs* sans théâtre, mais qu'ils sont *plus heureux* — ou, si on veut, qu'ils sont meilleurs en ce qu'ils sont plus heureux.

Il évoque les « montagnons » du Jura Neuchâtelois. Ces « heureux » qui n'ont pas du théâtre, sont libres de toute espèce d'impôts (et au XVIII^e^ siècle, on sait ce que cela signifiait) ; ils connaissent « les douceurs de la société » ; en hiver, ils sont « bien au chaud » ; ils ont de « jolies maisons » ; ils font « mille travaux amusants » ; ils « lisent », et ils « savent raisonner avec esprit » ; ils « peignent » ; ils « chantent ». On observera que la musique, la lecture, la fabrication de « meubles élégants », etc. sont des occupations de luxe, d'oisiveté — ce qui prouve bien que l'oisiveté n'est pas condamnée par Rousseau comme on l'affirme volontiers en interprétant mal les invectives de Rousseau contre la classe oisive : *L'erreur* dans la façon d'occuper ses loisirs est le souci de Rousseau ; et on les occupe

mal quand on s'en sert pour préparer le malheur des autres ou de soi-même.

Cela devient bien évident quand on considère la façon encore dont Rousseau célèbre le « bonheur » des Genevois sans théâtre? Il vante chez eux les « sociétés » ou « cercles » ou « coteries » (244 ss) ; on s'y assemble pour des exercices d'armes, des concours, des fêtes militaires, — ces assemblées « ayant pour objet le plaisir et la joie » (244) : Dans ces locaux,

« Se rendent tous les après-midis ceux des associés que leurs affaires ou leurs plaisirs ne retiennent point ailleurs. On s'y rassemble, et là, chacun se livrant sans gêne aux amusements de son goût, on joue, on cause, on lit, on boit, on fume... souvent aussi l'on va se promener ensemble... tels sont les amusements journaliers de la bourgeoisie de Genève » (245).

Il faut le reconnaître, Rousseau toujours fasciné par la « vertu romaine », aux considérations légitimes, en mêle encore d'étrangères dont le rapport au bonheur n'est pas clair — et qui dès lors égarent le lecteur ; oubliant la distinction qu'il a établie entre gens positivement heureux et gens simplement non-malheureux, il s'abandonne à une fastidieuse énumération des maux que les Montagnons neuchâtelois ne connaissent pas, — mais dont la suppression ne leur donneraient pas encore la joie de vivre. Supposé, dit-il, qu'on introduise le spectacle chez eux, qu'arrivera-t-il ? Il y aurait relâchement de travail, premier préjudice ; augmentation de dépenses (pour assister au spectacle), deuxième préjudice ; diminution de recettes (en suite du relâchement de travail), troisième préjudice; établissement d'impôts (pour subventionner le théâtre), quatrième préjudice ; introduction du luxe sous toutes ses formes, cinquième préjudice ;... « tout le reste facile à concevoir » (220).

Il en est de même quand Rousseau parle de Genève ; il insiste trop sur la simple absence de soucis matériels. Il a des phrases comme celles-ci : « Le peuple genevois ne se soutient qu'à force de travail, et n'a le nécessaire qu'autant qu'il se refuse tout superflu » (240). — comme si, au point de vue du

bonheur, c'était en soi un signe de supériorité de se refuser le superflu.

« Il me semble que ce qui doit d'abord frapper tout étranger entrant à Genève, c'est l'air de vie et d'activité qu'il y voit régner. Tout s'occupe, tout est en mouvement, tout s'empresse à son travail et à ses affaires. Je ne crois pas que nulle autre aussi petite ville au monde offre un pareil spectacle. Visitez le quartier St-Gervais, toute l'horlogerie de l'Europe y apparaît rassemblée. Parcourez le Molard et les rues basses, un appareil de commerce en grand, des montagnes de ballots, de tonneaux confusément jetés, une odeur d'Inde et de droguerie vous font imaginer un port de mer » (241).

Ah ! si Rousseau montrait que le travail en soi est un plaisir, il serait d'accord avec le but de sa démonstration que Genève est heureuse ; or justement il ne le fait pas, mais plutôt il parle de l' « austère parcimonie », un des « trésors » des Genevois...

C'est encore le cas en partie quand il parle des Anglais dont les mœurs viennent de lui être révélées par Murait ; il loue leur vie retirée et vertueuse, mais ne dit que la moitié de ce qu'il doit penser quand il écrit par exemple :

« Il n'y a point de bonnes mœurs pour les femmes hors d'une vie retirée et domestique ; si je dis que les paisibles soins de la famille et du ménage sont leur partage, que la dignité de leur sexe est dans la modestie, que la honte et la pudeur sont en elles-mêmes inséparables de l'honnêteté, que rechercher le regard des hommes c'est déjà se laisser corrompre et que toute femme qui se montre se déshonoré : à l'instant va s'élever contre moi cette philosophie d'un jour qui naît et meurt dans le coin d'une grande ville et veut étouffer le cri de la nature, et la voix unanime du genre humain (233).

D'après cela on dirait vraiment que Rousseau se soucie des « bonnes mœurs » en elles-mêmes. C'est Rousseau retenu par des réminiscences calvinistes ou romaines ; en réalité, il n'est pas encore conscient pourquoi il admire les Anglais, et il ne le deviendra que dans *La Nouvelle Héloïse*. Comme Voltaire, comme Montesquieu, c'est le bonheur et non le puritanisme des Anglais qu'il enviera pour le monde.

***

Par ailleurs, cependant, Rousseau est entraîné si bien dans ces mêmes pages par son sujet du bonheur comme but à réaliser qu'il convient que le théâtre même ne doit être *a priori* exclu. A ceux qui sont dans des conditions telles (et c'est le cas des habitants des grandes villes) que l'existence de théâtres fournit plus de joies directes que l'absence de théâtres n'en pourrait fournir indirectement, qu'on le leur donne sans hésiter : « En certains lieux, ils [les spectacles] seront utiles... pour distraire le peuple de ses misères, pour lui faire oublier ses chefs [exploiteurs méchants, mais puissants] en voyant ses baladins... ; [aussi] pour couvrir d'un vernis de procédés la laideur du vice » ; et tout cela, en un mot, « pour que les mauvaises mœurs ne dégénèrent pas en brigandage » (221), c'est-à-dire pour que malheur ne dégénère pas en malheur pire.

Mieux que cela, Rousseau entrevoit *à Genève même* un théâtre non seulement non-mauvais, mais positivement utile. Il s'expliquera, après avoir maudit l'esprit du théâtre existant et en décrivant un théâtre idéal : celui-ci serait adapté à la mentalité du peuple, et s'appliquerait à ne provoquer l'admiration que de « héros » excellents à imiter :

> « Il n'est pas bon qu'on nous montre toutes sortes d'imitations, mais seulement celles des choses honnêtes et qui convient à des hommes libres. Il est sûr que des pièces tirées comme celles des Grecs, des malheurs passés de la patrie ou des défauts présents du peuple, pourraient offrir aux spectateurs des leçons utiles. Alors quels seront les héros de nos tragédies ? Des Berthelier ? des Lévrery ? [deux martyrs de la liberté politique genevoise] Ah ! dignes citoyens, vous fûtes des héros sans doute, mais votre obscurité vous avilit, vos noms communs déshonorent vos grandes âmes, et nous ne sommes plus assez grands nous-mêmes pour vous savoir admirés » (259-260).

Dans *la Nouvelle Héloïse*, Rousseau reviendra à la charge : « Qu'on représente à Berne, à Zurich, à la Haye, l'ancienne tyrannie de la maison d'Autriche, l'amour de la patrie et de la

liberté nous rendra ces pièces intéressantes : Mais qu'on me dise de quel usage sont ici les tragédies de Corneille, et ce qu'importe au peuple de Paris, Pompée ou Sertorius. » (IV, 172).(1).

Toutefois, notons-le bien, s'il admet des spectacles patriotiques, Rousseau ne veut pas entendre parler de « comédie » c'est-à-dire théâtre régulier « Quant à la comédie, il n'y faut pas songer ; elle causerait chez nous les plus affreux désordres»(260)

Par ailleurs, Rousseau va si loin dans ses concessions qu'il conçoit même telles tragédies classiques qu'avec un peu de remaniement on transformerait en spectacles acceptables ; c'est ainsi qu'il esquisse le plan d'une Bérénice idyllique dont le 5e acte serait à peu près seul à changer :

« Pour rendre cette vérité sensible imaginons un dénouement tout contraire à celui de l'auteur. Qu'après avoir mieux consulté son cœur, Titus ne voulant ni enfreindre les lois de Rome, ni vendre le bonheur à l'ambition, vienne avec des maximes opposées abdiquer l'empire aux pieds de Bérénice ; que pénétrée d'un si grand sacrifice, elle sente que son devoir serait de refuser la main de son grand amant, et que pourtant elle l'accepte ; que tous deux, enivrés des

(1) Il n'est pas inutile de rappeler que la Suisse depuis un certain nombre d'années a réalisé les vœux de Rousseau ; ses « Festspiele » et « pièces historiques » sont destinées justement à réchauffer le dévouement au sol natal ; et elles sont représentées sans le concours d'acteurs de profession. A l'étranger aussi, à mesure qu'on s'occupe davantage de cultiver la moralité des peuples tout en lui accordant le droit à la réjouissance, les théâtres du peuple se développent ; Bussang a été le premier et est encore le plus connu. Déjà la renaissance des Mystères et des Miracles selon la tradition du moyen âge était avancée lorsque la guerre éclata. Le théâtre pendant la guerre a souvent été un théâtre patriotique. Non seulement Rousseau n'aurait fait aucune objection à un théâtre animé d'un tel esprit, mais il l'aurait encouragé. Lui-même exigeait la présence des pauvres à un *bon théâtre* : « On me demandera qui force le pauvre d'aller aux spectacles. Je répondrai, premièrement ceux qui l'établissent et lui en donnent la tentation ; en second lieu sa pauvreté même qui, le condamnant à des travaux continuels, sans espoir de les voir finir, lui rend quelques délassements plus nécessaires pour les supporter... n'est-il pas cruel à celui qui travaille, de se priver des récréations des gens oisifs ?... Ce même amusement qui fournit un moyen d'économie aux riches [le pauvre paie les impôts pour le théâtre comme le riche] affaiblit doublement le pauvre soit par un surcroit de dépense, soit par moins de zèle au travail comme je l'ai ci-dessus expliqué » (255-6).

charmes de l'amour, de la paix, de l'innocence, et renonçant aux vaines grandeurs prennent avec cette douce joie qu'inspirent les vrais mouvements de la nature, le parti d'aller vivre heureux et ignorés dans un coin de la terre, qu'une scène si touchante soit animée des sentiments tendres et pathétiques que fournit la matière, et que Racine eût si bien fait valoir... La pièce finissant ainsi, sera, si l'on veut, moins bonne, moins instructive, moins conforme à l'histoire ; mais en fera-t-elle moins de plaisir ? et les spectateurs en sortiront-ils moins satisfaits ? (213-4)

Ou bien écoutons ceci :

« Thyeste est peut-être de tous ceux qu'on a mis sur notre théâtre le plus sentant le goût antique (allusion à la théorie que la tragédie doit éveiller la pitié). Ce n'est point un héros courageux, ce n'est point un modèle de vertu ; on ne peut pas dire non plus que ce soit un scélérat ; c'est un homme faible, et pourtant *intéressant par cela seul qu'il est homme et malheureux*. Il me semble aussi que par cela seul, le sentiment qu'il excite est extrêmement tendre et touchant ; car cet homme tient de bien près à chacun de nous au lieu que l'héroïsme nous accable encore plus qu'il ne nous touche parce qu'après tout nous n'y avons que faire. Ne serait-il pas à désirer que nos sublimes auteurs daignassent descendre un peu de leur continuelle élévation, et nous attendrir quelquefois pour la simple humanité souffrante de peur que n'ayant de la pitié que pour des héros malheureux, nous n'en ayons jamais pour personne » (98).

Par quelque détour on revient toujours à ceci : Rousseau ne condamne pas le théâtre comme mondanité, mais comme mondanité dangereuse au bonheur. Qu'en tous cas, si l'on veut ou s'il faut des spectacles, on les choisisse plutôt moins séduisants, et plus utiles — car en fin de compte il y aura compensation pour le bonheur général et le peuple qui aura les spectacles plus utiles sera plus heureux que celui qui les a plus séduisants. Mais il reste que le peuple le plus favorisé sera celui qui saura remplacer le théâtre par des plaisirs à la fois plus sûrs, et en fait supérieurs.

B

§ 1. On voit que Rousseau a bien continué à se mouvoir dans le sens de la vertu rationnelle — comme nous le laissons entrevoir dans les dernières pages consacrées au *Second Discours*. Celui-ci se résumait en ceci : L'homme n'est susceptible de jouissances supérieures à celles de l'animalité qu'en quittant l'état de nature ; il quitte l'état de nature par intelligence des choses ; *mais* la raison humaine n'est pas quelque chose d'absolu ; il n'y a pas seulement les êtres qui ne raisonnent pas, et les êtres qui raisonnent, mais parmi les êtres qui raisonnent il faut distinguer encore entre ceux qui raisonnent imparfaitement, et ceux qui raisonnent parfaitement.

Dans la *Lettre sur les Spectacles*, la chose se précise : Rousseau conçoit qu'un homme qui serait vraiment sage, saurait par la seule pensée, où est le bonheur, saurait le goûter sous sa forme la plus haute et saurait se le procurer ; et cet homme Rousseau l'appellerait « vertueux » ; — ce serait la vertu-sagesse de Socrate et Platon.

Ce qui l'empêche de voir clair en lui-même, ou en tous cas d'exposer avec toute la clarté désirable sa pensée, c'est que tout en faisant l'effort de se chercher — et parce qu'il doit faire cet effort —, il se laisse entraîner sans cesse à faire de la polémique ; on le voit sans cesse préoccupé à empêcher qu'on ne confonde sa pensée avec celle des autres surtout avec celle des « philosophes ».

Il y a du reste en effet, un certain nombre de notions assez délicates et qui toujours menacent de jeter la confusion dans les problèmes complexes, et Rousseau souvent est submergé. Ayant le bénéfice d'un siècle et demi de plus d'efforts philosophiques, nous devrions être à même de voir plus clair, de démêler l'écheveau et d'indiquer où Rousseau devait aboutir s'il avait développé conséquemment sa pensée. Parmi ces notions, il en est deux surtout qui ont contribué à obscurcir et embrouiller les problèmes, et nous voulons nous y arrêter.

***

La première est celle de la *conscience morale*, ou ce *sentiment moral inné* auquel Rousseau recourt constamment, et qui, selon lui, inspire à l'homme qui veut s'y soumettre la conduite vertueuse qui conduit au bonheur. Mais ce sentiment moral ou cette conscience sont justement ce qu'invoquent les philosophes religieux ; et dès lors Rousseau a l'air de faire cause commune avec la morale chrétienne de renoncement et de rejeter une morale rationnelle. Et on ne peut nier qu'il n'y ait accord de forme avec la morale chrétienne ; ce sentiment moral exige une lutte contre la passion tout à fait comme la morale du bonheur dont Rousseau s'est fait le champion ; c'est un accord extérieur peut-être, mais c'est un accord. De plus, Rousseau *lui-même* associe son « sentiment moral » avec celui des chrétiens, et l'invoque avec eux contre les « philosophes » rationalistes ; dès lors, en approuvant la morale chrétienne il laisse penser (et pense par moments lui-même penser) qu'il adopte la philosophie chrétienne de renoncement aussi bien. Enfin cette assimilation du sentiment moral chez les chrétiens et chez Rousseau (confondant le moyen du renoncement et le but du renoncement), les « philosophes » n'ont pas manqué de l'affirmer *à leur tour*, et eux, considérant la conscience morale comme un trouble-fête pour quiconque cherche dans le monde le plaisir, ils croient devoir envelopper dans une commune réprobation la morale de Rousseau et celle du christianisme.

Il faut donc franchement reconnaître que Rousseau croit par moments — et autour de lui on croit presque toujours — qu'il est fondamentalement d'accord avec le christianisme.

Et cependant il ne l'est pas. Malgré toutes les apparences, Rousseau reste en fait un philosophe rationaliste, car le contenu de son sentiment moral, ou de sa conscience morale, c'est-à-dire sa loi morale — cette loi qui quant à la forme et au contenu répond à peu près point pour point à la loi de discipline morale des chrétiens — repose sur un fondement différent, de même elle a qu'un but différent.

Il ne s'agit pas du tout ici, en effet, d'une loi donnée par un Dieu qui défend certaines choses lesquelles sont mauvaises simplement parce qu'il les décrète telles, mais il s'agit d'un code de règles morales que l'expérience a forcé peu à peu les hommes intelligents à adopter en sorte de mener une existence aussi heureuse que possible. Et encore un coup, s'il y a coïncidence entre les données de cette sagesse de raison et la volonté du Dieu chrétien, tant mieux ou tant pis : cela n'a aucune importance pour la pensée de Rousseau ici.

Voici comment, en combinant la pensée du *Second Discours* et de la *Lettre sur les Spectacles* peut se résumer la pensée de Rousseau sur ce point si fondamental :

Les sociétés se sont constituées un peu au hasard des circonstances ; mais des règles de conduite se sont imposées peu à peu ; règles différentes parfois sur certains points particuliers, selon les pays, les climats, et autres conditions ; cependant en somme toujours les mêmes, car ayant toujours le même point de départ d'un accord à trouver entre bonheur individuel et bonheur de tous les autres. Ainsi ne pas voler son semblable, car cela amène la guerre, ne pas mentir car si l'on veut pouvoir agir il faut pouvoir se fier à la parole, s'organiser en famille (monogame, polygame) de sorte qu'ayant chaque rouage social en ordre, le tout ait plus de chance de fonctionner régulièrement, et surtout que l'amour, le grand perturbateur, soit bien contrôlé dans ses effets.

Tout est à base rationnelle. Et en général un peu de réflexion suffit pour le voir. Même les violateurs en conviennent. Rousseau l'a fort bien dit dans son ouvrage, en reprenant la pensée de La Rochefoucault : « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu ». Un homme sait bien toujours qu'il a tout intérêt à ce que, les autres en tous cas, observent la loi morale, et par conséquent il la déclare bonne ; même s'il ne veut pas de la vertu pour lui, « parce qu'elle lui serait coûteuse, il l'aime toujours dans les autres parce qu'il espère en profiter » (193), parce qu'il sait bien qu'il est « l'autre » pour son voisin.

Et enfin la preuve indiscutable que même pour Rousseau

tout ce code est bien fondé sur la raison, c'est que quand on l'attaque, Rousseau le défend par des arguments rationnels. Un exemple excellent : « Les philosophes » ont essayé de faire de la conscience un inutile trouble-fête et de l'attaquer au nom de la raison ; or c'est justement au nom de la raison que Rousseau prend sa défense. Prenez la pudeur par exemple : « Préjugés populaires, nous crie-t-on, petites erreurs de l'enfance... pourquoi rougirions-nous des besoins que nous donna la nature ? Pourquoi l'homme aurait-il sur ce point d'autres lois que les animaux ? » — Réponse : « J'ai peur que ces grands scrutateurs des conseils de Dieu n'aient un peu légèrement pesé leur *raison*. Moi qui ne me pique pas de les connaître, j'en crois voir qui leur ont échappé... » (234). Et il explique très habilement, dans des observations qui sont encore très développés au V^e^ livre d'*Emile* que la pudeur est la « sauvegarde commune que la nature a donnée aux deux sexes dans un état de faiblesse et d'oubli d'eux-mêmes qui les livre à la merci du premier venu » (234) ; la pudeur est surtout forte chez les femmes car les conséquences sont surtout lourdes pour elles. Ces *raisons* sont excellentes.

Et que signifient dans la *Lettre à d'Alembert* des mots comme : « Une bonne conscience éteint le goût des plaisirs frivoles » (187), sinon que bonne conscience est bon entendement ? Terminons en rappelant un des morceaux les plus lucides qu'ait écrits Rousseau à cette époque, (dans sa *Préface à Narcisse* ; (1) il y montre qu'il avait au fond conçu les choses dès alors sans l'embarras de cet élément métaphysique de la conscience morale, et que « toute la morale est dans les coutumes » :

« Le moindre changement dans les coutumes, fût-il même avantageux à certains égards, tourne au préjudice des mœurs, car les coutumes sont la morale du peuple, et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que les passions, ni de freins que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants mais jamais les rendre

(1) On le donne comme de 1752, car la pièce fut jouée en 1752, — ce n'est pas une preuve absolue.

bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses lois. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme : C'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus une fois qu'on l'a perdu » (V. 108).

Mais alors, si c'est donc bien un code rationnel qui constitue le contenu du sentiment moral ou de la conscience morale de Rousseau, il est bien évident par là que Rousseau écarte du même coup la conscience morale comme un sentiment a-prioristique ou inné ; puisque, en effet, la raison humaine en rend compte parfaitement, il est inutile d'en chercher l'origine ailleurs — métaphysiquement ; *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.*

Sans doute, sa conscience morale peut avoir toutes les *apparences* de l'innéité, d'être gravée au cœur de tout homme ; il *semble* à celui-ci n'avoir jamais *appris* les principes de conduite morale et cependant il les porte en lui. Mais c'est là une simple illusion. Il suffit que l'enfant ait vécu dans un milieu où ces principes étaient appliqués constamment et approuvés, pour qu'il les ait connus et probablement adoptés.

Si, maintenant, il résulte de tout ceci que Rousseau va en réalité contre son propre sentiment, en donnant la conscience morale comme innée, cette inconséquence, nous le répétons, n'a *en soi* pas d'importance ; c'est une *épi*-thète, si on nous permet cette expression, comme la conscience morale est un *épi*-phénomène pour les déterministes ; on peut l'ignorer. Elle est grave cependant, cette intrusion de l'élément métaphysique, en ce sens qu'elle contribue à amener dans l'esprit du lecteur cette confusion qui se perpétue depuis un siècle et demi. Car si tout l'esprit de la pensée de Rousseau depuis le *Second Discours* est évidemment en accord avec les maints passages où il fait marcher le sentiment moral ou la conscience morale la main dans la main avec la raison, il y en a d'autres tout aussi formels où on le voit s'ingénier à les opposer l'un à l'autre ; et en vérité si l'on compte les passages au lieu de les peser, la balance est en faveur des derniers —

ce qui amène à cette bien curieuse situation : Ce Rousseau qui croyait être d'accord avec le christianisme sur la loi morale, ne l'était pas ; mais il l'était en réalité avec la philosophie avec laquelle il croyait ne l'être pas.

Ce n'est pas assez cependant de constater cette anomalie; Rousseau ne s'y serait pas laissé entraîner par simple accident ou négligence. Il doit y avoir une cause intéressante à ce souci extrême chez lui, nous dirions presque superstitieux, de voir sa cause confondue avec celle des « philosophes », — plus grand que de la voir confondue avec celle des théologiens. On est porté à penser que ce fanatisme anti-philosophique trahit, en même temps qu'une irritante impuissance à expliquer, une grande certitude (1).

Et tout aurait été clair en effet si Rousseau avait *souligné* une distinction qui est implicitement contenue dans tous ses passages se rapportant à cette question — et qui constitue la cause même de son litige avec les « philosophes » — à savoir la distinction entre *a*) le rationalisme moral de la philosophie tout court, et *b*) le rationalisme moral des « philosophes » ou Encyclopédistes du XVIII^e^ siècle. Tous invoquent la raison comme critère de la conduite humaine, Rousseau — et même quand il parle de conscience morale innée — aussi décidément que les Encyclopédistes. Mais par suite des circonstances dans lesquelles le rationalisme s'était élevé contre la métaphysique et la théologie au XVIII^e^ siècle, la plupart des « philosophes » avaient (par esprit de secte pour ainsi dire et *a priori*) combattu tout dogme moral prêché par l'Église ; pour eux, il avait suffi de prendre le contrepied de la morale chrétienne de contrainte et laisser parler la nature pour agir rationnellement ; l'argument est simpliste : La raison réprouve la contrainte des aspirations de l'homme au bonheur, *donc* elle

(1) Nous observons du reste en passant, que dès que Rousseau peut cesser de penser à sa polémique avec les « philosophes », il cesse aussi d'opposer la conscience morale et la raison ; seulement le fait est qu'il y pense presque constamment.

réprouve *toute* contrainte. Rousseau ne veut rien de cela qui lui paraît être à la fois d'une naïveté, d'un orgueil, et d'un danger immenses ; il s'efforce de suggérer — nous disons *il s'efforce* car il n'est qu'à moitié conscient de la chose — cette différence entre la raison telle qu'exercée par les « philosophes » du temps (selon laquelle l'homme n'aurait qu'à suivre une philosophie d'impulsions naturelles et primitives pour trouver le chemin du bonheur), et une raison mieux informée (pour laquelle la discipline morale est d'importance cardinale). Cette différence, elle est dans la nature des choses : Rousseau en la faisant est simplement plus philosophe que les « philosophes ». Il serait surprenant qu'un groupe de philosophes du XVIII^e^ siècle, fussent-ils aussi intelligents et pondérés que possible, pussent trouver tout d'un coup mieux que la sagesse humaine de tant de siècles accumulés. Bref, Rousseau défend les droits de la raison collective de l'humanité, raison développée et confirmée — et à l'occasion corrigée — au cours des siècles, tandis que les Encyclopédistes (tels que les voit Rousseau) représentent les droits d'une raison contingente d'un groupe en rupture de ban avec la sagesse de tous les âges — et d'ailleurs sagesse dont la morale chrétienne dans ses préceptes au moins, se rapproche beaucoup plus.

Pour nous qui jugeons de loin le débat, nous voyons bien qu'en principe, Rousseau marche la main dans la main avec les « philosophes » ; car en fin de compte, la raison reste la raison. Cela est si vrai que maint « philosophe », du XVIII^e^ siècle, et pas des moindres, quand ils se mettaient à réfléchir vraiment sur les questions de morale se rencontraient de façon frappante avec la morale de discipline de Rousseau — qui est celle des classiques, et qui est, en ce qui concerne la forme au moins, celle des chrétiens. Il y aurait un livre à faire sur *l'accord* du livre *De l'esprit* avec la philosophie morale de Rousseau. Voltaire même n'est pas si loin de Rousseau, et le frondeur du *Mondain* (qui est une boutade) ne doit pas nous faire oublier le « philosophe » du *Poème de la loi naturelle*.

Mais en attendant, il y avait conflit entre l'esprit *général* de cette « philosophie » du XVIII^e^ siècle, et la philosophie ration-

nelle et universelle de Rousseau ; et celui-ci considérait comme important avant toute chose de se désolidariser d'avec cet esprit général — si important qu'il allait jusqu'à sacrifier selon la lettre le principe rationaliste à la pratique de discipline chrétienne et à la notion d'une *conscience morale* indépendante du rationalisme.

§ 2. Une seconde notion à élucider — ou à ré-examiner — pour éviter des malentendus et toucher le fond de la pensée de Rousseau, est ce qu'il entend par *vivre selon la nature* ; car il ne s'agit plus dans la *Lettre sur les Spectacles* de bonté naturelle primitive comme dans la première partie du *Second Discours* ; il est entendu que l'homme sort de l'état de nature pour atteindre au bonheur ; mais il s'agit de savoir si l'homme porte en lui *naturellement* la faculté de bonheur ; ou alors s'il doit acquérir d'abord cette faculté de bonheur (1).

En réalité, c'est le même problème que celui de la conscience morale sous une autre forme, ou sous un autre aspect ; et il se présente une fois encore à propos des rapports de Rousseau avec les « philosophes ». Mais, chose assez bizarre, tandis que, en ce qui concerne la conscience morale, Rousseau et les « philosophes » semblaient en parfait désaccord alors qu'ils étaient fondamentalement d'accord (sur la base rationnelle de la morale) ; au contraire, en ce qui concerne la question de la morale naturelle, il semblerait évident qu'il doit y avoir accord ; et cependant il y a justement là désaccord profond ; c'est-à-dire que les « philosophes » disent : *Oui*, l'homme peut tabler sur la nature ; et que Rousseau dit *Non*. Plus explicitement, les « philosophes » disent que l'homme qui vit bien (ou heureux) celui qui vit raisonnablement (et non selon les insolentes prétentions de la théologie dite révélée) vit selon

(1) « Naturellement » pris dans le sens d' « immédiatement », pas dans le sens de formation graduelle d'un être naturellement fruste par des moyens mis à sa disposition par la nature. — car l'homme ne peut agir en dehors de la nature. Comme le dit Shakespeare, *The art itself is nature* (l'art même est nature) ; ou comme le dit Havelock Ellis, dans sa *Danse of Life* (p. 313) : « L'art n'est guère davantage que la naturelle sage-femme de la nature ».

sa nature qui lui suggère de s'abandonner à ses dispositions pour le plaisir. Rousseau, quoique lui aussi dise que l'homme qui vit bien (ou heureux) est celui qui vit raisonnablement ne dit plus du tout que l'homme qui vit raisonnablement vit selon cette nature qui lui suggère de s'abandonner à ses dispositions pour le plaisir. S'abandonner à cette nature-là, c'est selon Rousseau l'hérésie même, car elle ne conseille pas seulement le bonheur mais l'abandon aux appels de l'instinct et des sens ; l'homme qui écoute ses passions est le plus sûrement égaré ; il est aveugle ; aucune mesure ne devrait être épargnée quand il s'agit de l'arrêter. Et si la morale de la nature prêchée par ces philosophes doit conduire l'humanité à sa ruine, alors plutôt cent fois celle de leurs adversaires qui disposent au moins de la conscience morale chrétienne pour étouffer les passions funestes. Certes, la raison même ne désavouera pas Rousseau ; voyez les Romains de l'Empire n'ayant pas écouté Brutus et Caton et Fabricius ; voyez les Français sous Louis XV qui se sont abandonnés à leurs sentiments naturels de jouissance, de luxe, de sensualité... c'est l'abomination de la désolation ! Tout peuple qui fera comme eux aura le même sort.

Tout cela est facile à saisir. Ce qu'il importe vraiment de souligner c'est la cause qui a empêché qu'on s'entendît au XVIII^e^ siècle — et qui fait qu'on continue à n'y voir pas clair. Tout, encore une fois revient au mot « nature » ; car au nom de quoi Rousseau combat-il ici les « philosophes » ? On le sait assez ; il brandit le grand mot. Or, c'est-à-dire qu'il oppose donc la voix de la nature à la voix de la nature, ou au moins *une* voix de la nature à *une autre* voix de la nature. C'est qu'en effet il y avait en réalité deux problèmes distincts relatifs à cette question : faut-il ou non suivre la nature ? Le premier, c'est : Faut-il suivre la nature quand elle nous dit qu'il est légitime de chercher le bonheur ? A cette question Rousseau répond avec enthousiasme, *oui*, de même que les « philosophes ». La second c'est : Faut-il suivre la nature quand celle-ci nous dit que pour le bonheur il faut céder à nos appétits et à nos pas-

sions. A cette question, tandis que les « philosophes » répondraient encore *oui*, Rousseau répondait *non*. Mais on a, avec une surprenante légèreté et une non moins surprenante persistance, conclu que puisque Rousseau répondait *oui, il faut écouter la nature*, à la première question comme les « philosophes », il répondait de même avec eux sur la seconde question, — alors qu'à celle-ci il répond *non*, quand même il invoque le terme « nature ».

Maintenant, il est difficile de contester la légitimité d'une terminologie commune dans aucun des deux cas : il est *naturel* de s'abandonner aux penchants de notre être ; mais il est *naturel* aussi de résister aux penchants de notre être si ceux-là nous rendent malheureux. De sorte que Rousseau et les « philosophes » ont droit tous, avec leurs idées diamétralement opposées, au même mot *nature*. Et sans doute il serait préférable de s'entendre ; un homme qui, comme Rousseau, affectionne tant ces vocables, *nature* et *naturel* aurait dû être plus attentif. Or, il faut reconnaître que Rousseau ne paraît pas s'en soucier le moins du monde. Il suffit de lire par exemple ses pages 233 et 234 où « nature » revient fréquemment, et tantôt dans le sens d'appétits naturels, tantôt dans le sens de morale de contrainte anti-naturelle. Tantôt Rousseau parle de « cette philosophie d'un jour... qui veut étouffer le cri (de « honte », et de « pudeur ») de la nature et la voix unanime du genre humain », — ici il faut donc *suivre* la voix de la nature ; tantôt il discute l'objection des philosophes prétentieux que les penchants sexuels sont les mêmes chez les hommes et les animaux, et que les passions des premiers sont donc aussi légitimes que celles des seconds ; et il s'écrie : « Est-ce à moi de rendre compte de ce qu'a fait la nature », — ici il faut donc *ne pas suivre* la voix de la nature, mais obéir à l'*anti-naturelle pudeur*. Enfin il faut même ajouter qu'en somme, si l'on veut tenir compte de la terminologie la plus usuelle — et il serait fort désirable d'en tenir compte — le droit est plutôt du côté des « philosophes » de se proclamer les philosophes *de la nature* que du côté de Rousseau ; car s'il y a bien eu des penseurs qui ont proclamé que la voix de la

conscience morale était une voix naturelle au cœur de l'homme, il y en a eu bien plus qui ont considéré comme naturels les appétits des sens et de l'instinct ; et même les philosophes de la conscience morale n'ont pas nié le caractère du naturel à ces appétits physiques. (1) D'autre part, ayant concédé tout cela, il est juste aussi de relever que les deux sens sont si différents, si nettement opposés, et que celui des deux qu'il faut entendre chaque fois dorénavant (c'est-à-dire depuis après le *Second Discours* quand la pensée de Rousseau est bien plus avancée dans son évolution) est si clairement indiqué par le contexte, qu'en réalité on a un peu vergogne d'accuser Rousseau de manque de clarté sur ce point ; réclamer la nécessité de réviser cette terminologie revient presque à délivrer au lecteur un brevet de sottise. Que répondre, cependant, à l'argument que des critiques de renom persistent à se servir de ce terme de « nature » pour accuser Rousseau de romantisme et d'anarchie ; que des Seillière, des Lasserre, des Babbit etc., n'ont jamais eu vergogne, eux, de tirer parti de cette grossière confusion pour déformer la pensée de Rousseau. Il n'y a que deux explications, inintelligence ou déformation délibérée de Rousseau : Il est souvent difficile de croire à la première (2).

(1) Diderot par exemple paraît bien plus *nature* que Rousseau dans le chapitre du *Supplément au Voyage de Bougainville* (qu'il n'osa du reste pas publier et qui ne parut posthume qu'en 1795), intitulé « Dialogue sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions qui n'en comportent point » ; l'auteur s'appuie sur cette constatation : que le Tahitien est incapable de voir un sens aux mots *fornication, inceste, adultère* ; et le prêtre du « Dialogue » doit admettre qu'il est à bout d'argument : « Rien n'était mal de sa nature (dans la société tahitienne avant l'arrivée des Européens, et par exemple) ; la passion de l'amour réduite à un simple appétit physique n'y produisait aucun de nos désordres » (Cité, Chinard, *Publ. Modern Lang. Assoc.*, March 1928, p. 294-5). Ajoutons du reste que les faits sont plus complexes que cela ; l'inceste et l'adultère sont des crimes, voire plus grands que chez nous chez certains primitifs. Voir Lévy-Bruhl, *l'Ame primitive*, Alcan, 1927, pp. 108, 121, 236, p. ex.).

(2) Exemple récent où on voit Rousseau rendu gratuitement responsable de tous les méfaits des « philosophes » prêchant le retour à la nature : Bellessort, *La Pérouse* (Plon, 1927), page 115 : Après un acte de cruauté et de trahison

Il y a en outre des circonstances atténuantes pour Rousseau s'il a employé le mot « nature » là où il s'agit bien plutôt d'anti-nature.

Il y a d'abord une considération en quelque sorte historique, ou si on veut théologique. Rousseau affirmant souvent l'innéité de la conscience, l'épithète « naturelle » était alors légitime. Or il avait trouvé fort répandue la théorie paulinienne, augustinienne, janséniste et surtout protestante selon laquelle le but de l'existence est d'éprouver l'homme, et qui affirmait que Dieu avait mis en nous à la fois la voix naturelle des passions qui appellent au plaisir, et la voix de la conscience, *naturelle aussi car innée*, qui réclame le renoncement. Rousseau avait rejeté la doctrine du renoncement comme excellent en soi, cependant en tant qu'il comprend si bien la valeur du renoncement comme moyen de bonheur, il semble fort souvent disposé à adopter la doctrine chrétienne de la morale, innéité comprise.

Mais il y a surtout une autre considération qui explique et qui a légitimé peut-être les mots nature et naturel pour la morale anti-naturelle de Rousseau. Dans le *Second Discours* il a tout un long passage où il met en garde contre l'interprétation « historique » de son examen. Pour définir l'homme naturel, dit-il positivement, on ne peut procéder par l'histoire, car les historiens se contredisent sur ce premier homme ; et par exemple, « il est évident par la lecture des livres sacrés que le premier homme ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes n'était point lui-même dans cet état ». Et c'est ici que Rousseau dit cette phrase fameuse et dont on a si traitreusement abusé : « Commençons donc par écarter tous les faits » (83-85), c'est-à-dire il faut les écarter, car nous ne savons jamais si nous aurons les véritables faits ;

horrible perpétré par les habitants de Tutuila, île de l'Océanie, La Pérouse écrivait : « Je suis mille fois plus en colère contre les philosophes qui préconisent les sauvages que contre les sauvages eux-mêmes ! » (p. 115). Et Bellessort d'ajouter : « Je ne dirai pas que s'il (M. de Langle) était mort, c'était la faute à Rousseau ; mais j'excuserais La Pérouse d'avoir pensé que les Jean-Jacques sont des malfaiteurs ». Il fallait dire « les Philosophes ».

on ne peut même pas dire avec certitude que l'homme *nature* dans le sens de « primitif » ait jamais existé ; ce qu'on peut seul étudier, ce que Rousseau étudiera, ce ne sera donc pas « l'état de nature » de l'homme, mais « la seule nature de l'homme ». L'importance de la distinction est énorme, mais elle ne ressortira qu'après le *Second Discours* où Rousseau flirte encore avec l'homme primitif. Ce sera donc dans « la nature de l'homme », non dans « l'homme à l'état de nature » qu'il trouve inscrite la loi morale de l'homme. Or, à ce titre, elle sera une loi « naturelle » encore. Etudier la « nature de l'homme », c'est étudier ce que serait l'homme social normalement développé. Rousseau dira explicitement dans *Émile* : « Il ne faut pas confondre ce qui est naturel à l'état sauvage, et ce qui est naturel à l'état civil ». C'est avec beaucoup de raison que Vial (*Doctrines d'éducation de Rousseau*, Delagrave, 1920, chap. II, p. 66) rappelle en note que Taine avait mis en rapport l'homme naturel de Rousseau et le type de l'homme classique (1), c'est-à-dire l'homme normal, chez qui existera l'équilibre des éléments constitutifs (appétits d'une part, raison ou conscience morale d'autre part). Règne normal, donc naturel. En d'autres termes, dans l'état social où l'homme trouvera le bonheur positif, l'anti-nature est devenu naturel. Et c'est bien ce qu'entend Rousseau dans cet autre passage d'*Emile* : « Voulant former *l'homme de la nature* (2), il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage ; mais enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse pas entraîner, ni par les passions, ni par les opinions des hommes ; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison ».

Cette morale, dans son précepte paraît donc bien classique, ou chrétienne, bref anti-romantique, — encore qu'on puisse l'appeler *naturelle*.

(1) A propos de *La Nouvelle Héloïse* nous reviendrons sur ce rapprochement, et verrons combien Julie et Chimène loin d'être des « héroïnes » à opposer — romantique et classique —, sont sœurs au contraire.

(2) Qu'on remarque l'expression *former l'homme de la nature* — celui-ci n'existe donc pas en venant au monde.

Conclusion

On comprend maintenant comment on a pu interpréter la *Lettre sur les Spectacles* comme appartenant à un groupe d'écrits très austères, et pourquoi nous devons considérer nous-mêmes cet écrit comme marquant un retour du pendule dans le sens de ce que nous avons appelé le Rousseau romain, par opposition au Rousseau romantique. C'est un retour à l'idée de vertu discipline sans pourtant l'être à l'idée de vertu renoncement et de sacrifice à Dieu ou État, du *Premier Discours*.

Rousseau ne renonçant pas à sa grande idée du *Second Discours* par laquelle il s'arrache au traditionalisme philosophique ou théologique du *Premier Discours*, et par laquelle il rejoint les « philosophes » qui disent que l'homme cherche légitimement son bonheur terrestre, il a cependant deux motifs pour insister très fortement — presque fanatiquement — sur l'élément de contrainte qui doit aller avec l'affirmation de la légitimité de la recherche de la jouissance.

1. Un motif d'ordre général : Précisément parce que l'homme est faible seulement — dans l'amour par exemple — et pas positivement méchant, il faut frapper *plus* fort. Si vous dites à l'homme (comme Rousseau le faisait dans le *Premier Discours*) qu'il est mauvais, il comprend tout de suite qu'il doit agir contre ses dispositions spontanées ; mais si on lui dit qu'il n'est pas mauvais, comme Rousseau le fait dans le *Second Discours, et après*, (même en faisant la distinction que *pas mauvais* ne signifie pas *bon*) il tire la conclusion que quoi qu'il fasse il n'agira pas *mal* ; or justement en se reposant sur cet oreiller de paresse il compromet son bonheur, il est donc de bonne politique, il est donc urgent pour un écrivain qui a tant soit peu de psychologie, d'appuyer avec d'autant plus de force sur l'impératif disciplinaire ; et c'est parce qu'ils ne lutte pas contre le franc mal du péché, mais contre la fai-

blesse, qui est en apparence moins mauvaise, mais en réalité infiniment plus dangereuse, que Rousseau, sagement, s'est montré plus sévère même dans la *Lettre sur les Spectacles* que dans le *Premier Discours*.

2. Outre ce motif d'ordre psychologique et général, il en est un autre pour Rousseau de faire jouer le romain, — et qui est d'ordre contingent.

C'est que Rousseau dans le *Second Discours*, par sa campagne en faveur du droit au bonheur contre la conception théologique de la vertu renoncement, avait donné l'idée qu'il était enrôlé sous le drapeau des « philosophes », et que maintenant il veut se reprendre. Il avait été avec eux, et il reste avec eux du reste sur ce point, que la voix de la nature réclamant du bonheur terrestre est légitime ; il demeurera encore d'accord avec eux en principe, qu'il faut demander à la philosophie et non à la métaphysique ou à la théologie, le moyen de réaliser ce bonheur ; il ne se sépare d'eux que quand il s'agit de formuler les préceptes de la philosophie dans la recherche du bonheur, quand il oppose comme nous avons dit, à la philosophie du parti des « philosophes » (laquelle invite à suivre la nature jusqu'au bout, non seulement quand elle dit de rechercher le bonheur, mais encore quand elle dit qu'il faut le chercher en s'abandonnant aux dispositions naturelles), la philosophie tout court (qui dit qu'il faut lutter contre les moyens de bonheur suggérés par la nature naturelle). *Mais là*, il se sépare bien, et il *doit* parler très fort, car c'est justement quand la question prend un intérêt *pratique*, que les deux thèses vont en sens diamétralement opposé ; — et on comprend que pour cette raison, la *Lettre sur les Spectacles* soit considérée comme l'acte de séparation entre Rousseau et les Encyclopédistes ; ceux-ci le considèrent ainsi : et Rousseau de même.

C'est un point capital que cette distinction entre la philosophie tout court et la philosophie des « philosophes » ; mais il y a toujours danger que le lecteur, tenant compte des points de contacts (légitimité de la recherche naturelle du bonheur, et critère philosophique et non métaphysique) oublie le point de séparation. Rousseau a si peur de ce danger, et il

accuse dès lors le point de divergence si fortement, que c'est lui-même qui paraît oublier combien il y avait pourtant de rapports entre sa pensée et celle des « philosophes », et qu'il s'est fait passer pour leur ennemi ; car, voyant la morale chrétienne qui était, dans ses commandements sinon dans son inspiration, plus sage que celle des « philosophes », Rousseau se sentit peu de répulsion à adopter ce malheureux terme de *conscience morale*, bien plus se sentit poussé à se servir de la religion... Sur ce point l'auteur de la *Lettre sur les Spectacles* laisse clairement entrevoir déjà celui de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* où ce rapprochement sera consommé.

La position de Rousseau vis-à-vis des Encyclopédistes rappelle celle des Jansénistes vis-à-vis des Calvinistes : c'est parce que les point de contacts entre Jansénius et Calvin étaient si sérieux (péché originel et nécessité de la grâce) et les points de divergence étant si peu apparents que les Jansénistes furent si âpres dans leur polémique contre Genève : comme on ne voulait faire cause commune, on fit valoir furieusement des points secondaires qui n'étaient cependant que des applications pratiques de principes similaires.

De sorte qu'on peut dire que Rousseau a tort de se plaindre dans les *Confessions* (à propos de *la Nouvelle Héloïse* : VIII, 312) qu'en voulant s'efforcer de rapprocher les théologiens et les « philosophes », il n'avait réussi qu'à se mettre à dos les deux partis. Il a tort de se plaindre car il fallait qu'il s'expliquât plus clairement et plus franchement pour être bien compris. Aux Encyclopédistes, d'une part il devait dire : Vous êtes demeurés en chemin ; vous réclamiez les droits du bonheur terrestre ; je le veux aussi ; mais si vous aviez poussé vos réflexions, vous auriez donné toute son importance à ce fait que les hommes sont faibles et sots, et qu'il faut leur demander le renoncement à leurs inspirations primesautières et dangereuses pour pouvoir leur procurer le bonheur ; les enseignements de l'Eglise les amènent au bonheur, gardons-nous donc de combattre ceux-ci et de vouloir « écraser l'infâme » ; — et les Encyclopédistes n'auraient pas eu le droit de ne pas comprendre et de le repousser en disant : Tu veux aller avec

l'Eglise, c'est *donc* que tu ne veux pas le bonheur dans le monde. D'autre part, à l'Eglise, il devait dire : Je vais avec vous ; la seule différence qu'il y ait entre nous est que je prêche votre morale et que je souscris partiellement à vos dogmes dans un autre but que vous ; mais ne me repoussez pas comme votre allié ; vous avez, au point de vue pratique des idées infiniment préférables à celles de vos adversaires ; et s'il fallait choisir, je me mettrais avec vous et contre eux, car ce qui importe avant tout à l'humanité, c'est d'arriver à réaliser le but du bonheur — peu importe du reste le principe invoqué publiquement ; en prêchant mes idées, je vous rends le service de rendre les hommes obéissants à vos préceptes. — Et l'Eglise n'aurait pas eu le droit de ne pas comprendre et de répondre : Tu veux un bonheur impie, c'est *donc* que tu veux ce que nous appelons mal.

Un mot encore. La position de Rousseau est excellente du reste, sa distinction entre la philosophie en soi et la philosophie des « philosophes » légitime, voire impérative ; mais elle ressort moins clairement de l'argumentation dialectique de Rousseau que de la présentation générale du sujet ; elle ressort particulièrement de ce fait qu'il a dans la *Lettre sur les Spectacles*, cessé absolument d'en appeler aux sauvages comme parangons d'excellence. Comme il avait abandonné dès le *Second Discours* les Romains, qui, voués à une vertu de renoncement, niaient les droits naturels au bonheur, pour les primitifs qui écoutaient la voix de la nature les appelant à jouir de la vie, il abandonne ici à leur tour ces sauvages représentant la course au bonheur spontané, animal et aveugle, pour les Suisses représentant l'aspiration à un bonheur social, un bonheur qui s'est arrêté devant les tentations d'une civilisation entraînant l'homme dans des maux bien pires que la simple privation de bonheur social des sauvages.

Nous n'avons pas voulu encombrer notre exposé de trop de polémique, et nous ajoutons ici quelques mots pour justifier notre

position vis-à-vis de récents commentateurs sur ces deux points : de la conscience morale innée chez Rousseau ; et de la morale nature et anti-nature chez Rousseau.

I. La conscience morale innée.

Nous renvoyons à une page admirable de Hoeffding qui résume de la façon la plus concise et avec autant de clarté que la chose comporte, la pensée de Rousseau réduite en termes de sentiment. Discuter cette page sera discuter les volumes innombrables où Rousseau est représenté en sentimentaliste dans sa philosophie morale (nous ne parlons pas ici de sa *religion* sentimentale).

« Rousseau, à cet égard [de la psychologie du sentiment], a exercé une influence décisive. Même s'il a pour devanciers Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson et Hume, on lui doit d'avoir reconnu au sentiment une part indépendante dans la vie morale. Le sentiment est plus naturel que la raison. Il nous donne notre propre valeur ; nous sommes petits par les lumières de notre raison, grands par nos sentiments ! Le sentiment est, dans sa forme immédiate, c'est-à-dire en tant que sentiment de la vie, indépendant du développement de la raison et précisément ce sentiment immédiat joue un grand rôle pour Rousseau. Le sentiment change plus lentement que les représentations et que les opinions, même si, dans le cours du temps, il subit l'action de celles-ci. Un sentiment ne peut être remplacé que par un autre sentiment : « On n'a de prise sur les passions que par les passions. » C'est un principe qui joue un grand rôle dans la pédagogie de Rousseau. Enfin l'indépendance du sentiment vis-à-vis de la raison se montre également en ceci que, dans certains moments, il peut s'élever jusqu'à une extase dans laquelle il n'y a plus de représentation déterminée, où le besoin et le pouvoir de penser n'existent plus, où tout notre être coule vers l'infini. » (*Rousseau et sa philosophie*, Alcan, 1912, p. 118-119).

Ces mots réfléchissent bien la pensée de Rousseau : Le sentiment moral (ou la loi morale qui est son contenu) est conféré, d'abord tout constitué, à l'homme et comme une faculté distincte. — ce sentiment peut être imaginé comme immédiat ou inné ; mais — du moment que « les opinions et représentations » des hommes le modifient après coup dans son contenu c'est qu'il est à base intellectuelle — il est ensuite convertible en termes de raison ; et puis la raison, en retour, peut modifier le sentiment moral aperçu en bloc dans une première perception.

Rien en cela qui ne soit d'accord avec notre interprétation intellectualiste. Contestable cependant est l'affirmation que *semble* faire Hoeffding, à savoir que la morale soit rationnelle et *en même temps* immédiate. Nous avons expliqué comment le sentiment moral et la loi morale peuvent *paraître* immédiats et innés sans l'être en effet ; mais puisqu'on peut rendre compte de cette faculté morale tout aussi bien par la raison seule, il est inutile de lui attri-

buer une origine métaphysique. Et même, on ne voit pas comment Hoeffding pourrait prêter à Rousseau l'idée d'une modification après coup de la loi morale par la raison, si cette loi morale soit être considérée comme une donnée du sentiment *intégrale*. [*die Vorstellung.. (die) spaeter auf das Gefuhl zuruckweisen kann*]. Supposé même d'ailleurs que tout ceci valût, et que le sentiment donnât l'extase pour le bien moral, il faudrait encore prouver que l'être humain ressent réellement cette extase pour le bien moral même sans avoir l'intelligence nécessaire pour saisir son sens en termes de raison ; on sait par exemple, qu'on peut bien suggérer par hypnotisme à une personne de parler hébreu, mais on ne peut suggérer cela à une personne qui ne sait déjà l'hébreu ; de même ici : *nihil est in sentimento quod non fuerit ante in intellectu* ; personne n'a prouvé que l'enthousiasme spontané pour le bien moral se rencontre ailleurs que dans des intelligences qui au moins seraient capables de saisir son élément rationnel si celui-ci leur était présenté. Ce sont des Platon, des Rousseau et des Kant qui font des hymnes à la « vertu » ; mais il semble bien qu'on *apprend* aux enfants à aimer le bien, et peut-on se représenter que les primitifs connaissent cet enthousiasme ? La seule chose à concéder, ce serait que simplement l'homme intelligent a psychologiquement le pouvoir de reconnaître ce qui est rationnel sans que cette reconnaissance passe par l'intelligence consciente ; et c'est tout ce que réclame la théorie morale de Rousseau indiquée dans la *Lettre sur les Spectacles*. On se trouve ici devant la toute grande question de l'inconscient, dont avec raison s'est tant préoccupé le XIXe siècle. Notre vie est pleine non seulement d'appréhensions psychiques inconscientes quoique rationnelles, mais d'*actes* présupposant indiscutablement du raisonnement : appliquer les règles de l'orthographe sans raisonner chaque cas, faire de l'escrime, renvoyer une balle de tennis, etc... ou qu'on songe à ces calculateurs phénomènes comme Inaudi, qui « mentalement » c'est-à-dire inconsciemment peuvent résoudre des problèmes extrêmement complexes mais parfaitement analysables — résultats d'une sorte de machine de calcul cérébral. On ne voit pas pourquoi la raison ne pourrait pas travailler aussi bien d'une façon inconsciente dans le domaine des relations sociales ou de la morale que dans celui des mathématiques. Si Rousseau, qui vivait à une époque où l'inconscient n'était pas encore un élément psychologique formellement reconnu, n'a pas dit tout cela comme nous pouvons le dire, qu'importe ; car cela est impliqué dans ses affirmations. Rappelons-nous ses remarques sur le sentiment de la pudeur réductible à la raison. Et l'extase morale — ou reconnaissance immédiate du bien — n'est pas la seule de son espèce. Quand nous sommes frappés par

la beauté d'un object, est-ce à dire que le beau n'obéit pas à des lois esthétiques parce que nous ne connaissons pas toujours celles-ci par l'analyse ; enfin le cas de la musique, résultat de rapports infiniment complexes de nombres de vibrations, — rapports analysables à l'intelligence, — n'est contesté par personne.

II. La morale nature et anti-nature. Nous avons pris en considération seulement deux conceptions de nature morale dans l'œuvre de Rousseau, la nature des sens, et la nature morale ou rationnelle. On s'était aperçu depuis longtemps que chez lui cette notion de « nature » n'était pas claire ou conséquente, ou plutôt qu'il désignait sous ce nom plusieurs choses différentes, voire incohérentes Depuis un quart de siècle on n'a pas mal discuté cela.

Par exemple, Masson écrira (*Religion de J.-J. Rousseau, I,* p. 260-261) :

« Disons tout suite que beaucoup reste à faire pour établir nettement les rapports de la nature telle que vue par les Encyclopédistes et telle qu'envisagée par Rousseau ; car — comme nous l'avons dit dès notre introduction, la nature était très communément invoquée quand vint Rousseau ; et, c'est la plus grande hérésie de croire que Rousseau a été un novateur en mettant en honneur la nature ».

Mornet dans ses divers travaux et Ducros entre autres ont posé des jalons importants pour ce travail particulier. Nous ne pouvons nous y arrêter ici.

De même nous passons rapidement sur la notion de nature mystique que certains commentateurs modernes de Rousseau et du romantisme ont essayé de remettre en honneur. Masson par exemple dans son grand ouvrage sur la religion de Rousseau, écrira :

« La nature qu'invoquent Diderot et d'Holbach nous le verrons ne sera pas celle de Rousseau [Cf. *Dialogues,* Ed. Hachette, p. 310] Quand Jean-Jacques s'écriera avec attendrissement : *O Nature ô ma mère, me voici sous ta seule garde* ! c'est à la Providence qu'il se confiera ; il traduira la prière de toutes les âmes sensibles qui depuis longtemps déjà cherchaient à surprendre dans l'univers la bonté de Dieu... » (vol. I, p. 260-1).

Et il montrera par exemple cette nature comme parente de celle dont avait parlé déjà Fénelon dans son *Education des filles* : « Il faut se contenter de suivre et d'aider la nature ». C'est là une interprétation particulière de Rousseau, et qui a été amenée par tout un système de commentaires, que nous avons analysé dans notre travail *La Pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes* (Alcan, 1927).

Seillière, *Jean-Jacques Rousseau* (Garnier, 1921, p. 78-81), cherche bien loin l'origine des malentendus créés par le mot de nature chez Rousseau. Sous le titre « De deux significations contra-

dictoires de l'adjectif naturel.», et en en appelant savamment à Berkeley et à de Bonald, il souligne une distinction à faire du point de vue du temps. Il y a chez Rousseau une association de naturel avec sauvage ; mais aussi de naturel avec civilisé en ce sens que l'homme est devenu *naturellement bon* par éducation, civilisation, etc. Or, Rousseau aurait d'abord cru et affirmé la bonté naturelle originelle du primitif ; et puis voyant que c'était impossible, il aurait adopté la bonté acquise graduellement et *naturellement* ; mais ensuite, et uniquement «par mauvaise honte de se dédire» Rousseau aurait continué à affirmer la bonté originelle. On se demande pourquoi Seillière a écrit tant de livres pour réfuter un si triste sire sont les opinions sont faites par crainte de l'opinion publique, De la bien simple notion de *nature = passion,* et *anti-nature = vertu,* Seillière ne parle pas, — comme s'il se plaisait à demeurer dans le trouble, comme s'il avait peur de perdre une occasion d'accuser Rousseau.

Une autre discussion encore — et la plus intéressante — est, ici encore, celle de Hoeffding, qui dans son *Rousseau et sa philosophie,* Chap. IV. discute trois notions différentes de «nature» chez Rousseau. I. *La notion théologique* — la nature que Dieu a créée parfaite. 2. *La notion d'histoire naturelle* — la nature que l'on trouve chez l'homme primitif avec ses instincts et son manque de pensée culturelle. 3. *La notion psychologique* (de beaucoup la plus importante) — la nature telle qu'on la trouve chez l'homme en général, avec ses virtualités aussi bien que ses traits primitifs.

C'est fort juste, et d'ailleurs Hoeffding a raison de remarquer qu'il n'y a proprement guère de rapports entre la première et la deuxième: «Il est étonnant dit-il, que Rousseau n'ait pas vu qu'on ne saurait en appeler à la fois à la théologie et à la zoologie, car elles en appellent à un point de vue absolument différent». Ce qui est étonnant, d'autre part, c'est que, lui, Hoeffding n'ait pas distingué psychologiquement entre nature passionnelle et nature morale ; certains éléments de la *distinction* sont impliqués, c'est vrai, dans ses deuxième et troisième sens, mais il ne semble pas apercevoir *l'opposition* dès qu'on discute la philosophie toute pratique de Rousseau. Et c'est là, dans la philosophie pratique, qu'est tout Rousseau ; la théologie n'est chez lui qu'une spéculation sans aucune valeur directe ; aussi bien n'en a-t-il fait usage que dans certains passages lyriques — dont nous aurons à nous occuper à propos de la Profession de foi du Vicaire savoyard. Du point de vue moral — qui est le sien — les deux seules notions de nature qui comptent sont celles que nous avons considérées : La passionnelle et la morale ou rationnelle, la seconde s'opposant, au nom de la raison, au règne de la première.

WITHDRAWN

WHEATON COLLEGE -- NORTON, MA 02766
WHEE PQ2053.S4 v.1
La pensee de Jean-Jacques Rousseau,
145875
3 6307 00045540 9

DATE DUE

DEC 23 '69

GAYLORD 234

PRINTED IN U.S.A.

PQ
2053
S4

145875